

للدراسات الفكرية والثقافية

فصلية محكّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العدد ١٠ - المجلد الثالث - خريف ٢٠١٤



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والتاريخيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية، والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي، كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهويّة العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلّا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبية والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقاريرَ، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر جميع إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.

المحتويات

دراسات وأبحاث ٥

حسام الدين درويش

جان جاك روسّو و«الاعتراف»: تمهيد في مشروعية دراسته فلسفيًا وعربيًا ٧

حسن المودن

قـراءة نفسانية في قصة النبي يوسف
عقدة الأخوة أولى من عقدة أوديب ٣٧

محمد المساوي

مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر ٤٩

فؤاد مخوخ

إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور إرنست كاسيرر ٦٩

عبد المجيد نوسي

الخطاب السياسي: من الممكن إلى الفعل – مقاربة سيميائية ٨٥

من المكتبة ١٠٩

أمبرتو إيكو

منغّصات الموت وفوائده ١١١

مناقشات ومراجعات ١١٧

عبد النبي هماني

نظرية الإعراب بين فاعلية العامل وتضافر القرائن
قراءة في البديل الجديد لتمام حسّان ١١٩

شمس الدين الكيلاني

الجابري: الدولة في الإسلام بين المفهوم والتاريخ ١٣٩

ريشار جاكمون

تدويل الأدب العربي الحديث
من جائزة نوبل لنجيب محفوظ إلى رواية عمارة يعقوبيان ١٥٣

امحمد الملاخ

المقاربة الإبستِمولوجية في الكتابة اللسانية العربية الحديثة ١٦١

النور حمد

جون غراي والتفلسف برؤية مختلفة: سياحة موجزة في فكره ١٦٩

دراسات وأبحاث

جان جاك روسّو و«الاعتراف»: تمهيد في مشروعية دراسته فلسفيًا وعربيًا ٧

قـراءة نفسانية في قصة النبي يوسف
عقدة الأخوة أولى من عقدة أوديب ٣٧

مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر ٤٩

إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور إرنست كاسيرر ٦٩

الخطاب السياسي: من الممكن إلى الفعل – مقاربة سيميائية ٨٥



حسام الدين درويش*

جان جاك روسّو و«الاعتراف»: تمهيد في مشروعية دراسته فلسفيًا وعربيًا

هذا بحث في المشروعية أو في مداها؛ بحث في مشروعية دراسة فلسفة جان جاك روسّو ونظرية الاعتراف، على الصعيد الفلسفي وعلى الصعيد العربي. فهو من جهة أولى، بحث في مشروعية دراسة نظرية الاعتراف وارتباطها بنظرية العدالة، في تلك الفلسفة؛ وهو من جهة ثانية، بحث في مشروعية دراستها عربيًا. ونعني بالمشروعية، في هذا السياق، وجود مسوّغات فكرية أو واقعية، نظرية أو عملية، معقولة ومقبولة، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، تُظهر إمكانية القيام بدراسة ما وضرورة القيام بهذه الدراسة. وتتمثّل هذه المسوّغات عمومًا في الجِدّة التي تتضمّنها الدراسة، وفي الفائدة التي تسعى إلى تقديمها، وفي مدى تناسبها مع القارئ المستهدف وواقعه. وبالنسبة إلى المشروعية الأولى، سيكون السؤال الذي سنتناوله هو: ما مدى مشروعية دراسة نظرية الاعتراف عند روسّو، ومشروعية القول إن هذه النظرية هي النظرية التأسيسية الرائدة في تاريخ فلسفة الاعتراف؟ وبالنسبة إلى المشروعية الثانية، فإنها ستتّخذ شكل الراهنية، إذ سيكون السؤال المطروح بهذا الخصوص هو: ما هي راهنية فلسفة روسّو عمومًا، ونظريتي الاعتراف والعدالة لديه خصوصًا، بالنسبة إلى الواقع والقارئ العربيين؟ وبخصوص سؤالَي المشروعية، يتبنى البحث أطروحة مفادها تأكيد وجود هاتين المشروعيتين. وعلى هذا الأساس، ينقسم بحثنا إلى قسمين أساسيين: يناقش القسم الأوّل علاقة روسّو بفلسفة الاعتراف، في حين يوضّح القسم الثاني مدى حضور فلسفة روسّو في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ومدى أهمّية هذا الحضور وضرورته، بالنسبة إلى القارئ والواقع العربيين.

روسّو وفلسفة الاعتراف

يُنظَر إلى هيغل عادةً بوصفه «العرّاب الفلسفي للمقاربة النموذجية للاعتراف»[1]، ويمكن الحديث عن وجود اتجاهين أساسيين في ما يتعلق بتأريخ ظهور نظريات الاعتراف وبداية تأسُّسها فلسفيًا: يرى الاتجاه الأول أن هذا التأسيس بدأ مع المثالية الألمانية عمومًا، ومع فلسفة كلٍّ

* أكاديمي وكاتب سوري، مدرّس في قسم الفلسفة، جامعة حلب.

(1) Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), p. 7.

من فيخته وهيغل خصوصًا أو تحديدًا[٢]؛ أمّا الاتجاه الآخر، فيرى أن ذلك الظهور وتلك البداية موجودان منذ تأسيس الفلسفة اليونانية، وأن المثالية الألمانية ليست سوى مرحلة –لا جدال بخصوص أهميتها– من مراحل تكوُّن وتطوُّر ما بات معروفًا في الفلسفة المعاصرة باسم «فلسفة الاعتراف». الاتجاه الأول هو السائد عمومًا، وهو يرى في فلسفة فيخته بداية التأسيس الفلسفي لمفهوم الاعتراف، وفي فلسفة هيغل اكتمال هذا التأسيس وذروته[٣]. أمّا الاتجاه الآخر، فيعترف بمركزية اللحظة الهيغلية في مسيرة فلسفة الاعتراف، لكنه يعود إلى فلاسفة، مثل أفلاطون وديكارت وكانط، في تأريخه الفلسفي لهذه المسيرة، ويتجسّد، بشكلٍ نموذجي، لدى بول ريكور في كتابه المهم **مسيرة الاعتراف: ثلاث دراسات**[٤]، وبشكل جزئي ونسبيٍّ، لدى فرانسيس فوكوياما في كتابه الشهير **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**[٥].

ينطلق هذا البحث من أطروحة مختلفة عن أطروحتي الاتجاهين السابقين؛ إذ يقول إن البداية الفعلية والمركزية لفكرة الاعتراف في الفلسفة حصلت تحديدًا مع جان جاك روسّو، وليس مع من جاء قبله أو بعده من الفلاسفة. فمع روسّو فقط أصبحت فكرة الاعتراف محورًا أساسيًا في الفلسفة، بل ربما يمكن أن نجازف بالقول إنها كانت المحور الأساسي –وليس مجرّد محور– الذي تدور حوله كلّ عناصر فلسفة روسّو تقريبًا. وبهذا المعنى، تمثِّل فلسفة روسّو حالةً غير مسبوقة في تاريخ الفلسفة، لكن هذه الحالة وجدت صدى كبيرًا لاحقًا لدى فلاسفة عصره، كآدم سميث وفيخته وهيغل. فضلًا عن ذلك، يمكن تتبّع آثار فلسفة روسّو بشأن الاعتراف أو صداها في بعض نظريات الاعتراف المعاصرة، على الرغم من الحضور النادر لفلسفة روسّو عمومًا، في تلك النظريات، وفي الدراسات التي تتناولها تحليلًا ونقدًا وتقييمًا. وعلى الرغم من اتفاقنا المبدئي مع فريدريك نيوهوسير –أحد أبرز من تناولوا فكرة الاعتراف عند روسّو[٦]– في قوله إن «روسّو هو أول مفكر، في تاريخ الفلسفة، يضع الكفاح من أجل الحصول على اعتراف الآخرين، في صميم قلب الطبيعة البشرية»[٧]، فإننا لن نذهب معه إلى درجة القول «إن فلسفات الاعتراف في القرنين التاسع عشر والعشرين ليست جوهريًا سوى سلسلة من الهوامش بالنسبة إلى روسّو»[٨]. ويمكننا أن نوافق على القول الأخير، إذا تبنّينا نظرة تفكيكية ترى أن الهوامش والحواشي، في نصوص فلسفة الاعتراف، لا تقلّ أهمية عن المتن، بل ربما فاقته أهميةً أحيانًا. ولا يروم بحثنا هذا الدخول في تفاصيل نظرية الاعتراف الروسّوي، وإنما يسعى إلى التدليل على أهمية البحث في هذه النظرية وضرورته، ومناقشة بعض أهمّ العقبات أو الاعتراضات المبدئية التي يمكن توجيهها

(2) Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, SUNY Series in Hegelian Studies (Albany: State University of New York Press, 1992).

(3) Ludwig Siep, "Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit and Contemporary Practical Philosophy," in: Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn, eds., *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives* (Lanham: Lexington Books, 2010), p. 107.

(4) Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Folio. Essais; 459 (Paris: Gallimard, 2005).

(٥) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع صفدي؛ فريق الترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣).

(6) Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).

(7) Frederick Neuhouser, "Rousseau and the Human Drive for Recognition (Amour Propre)," in: Schmidt am Busch and Zurn, eds., p. 21.

(8) Neuhouser, "Rousseau and the Human Drive".

إلى هذه المحاولة. ولهذا السبب، وضعنا كلمة «تمهيد» في عنوان هذا البحث؛ فهو تمهيد لبحث نظرية الاعتراف الروسّوية، وليس تناولًا مباشرًا لهذه النظرية. ولا تبين الاعتراضات المبدئية المفترضة صعوبة التدليل على أطروحتنا فحسب، وإنما تبين، في الوقت نفسه، المعقولية الجزئية والنسبية لأطروحتي الاتجاهين المخالفين.

العقبة أو الاعتراض الأكثر أهمية يتعلق بمسألة الاصطلاح أو اللغة. فارتباط فكرة الاعتراف المعاصرة بكلمة anerkennung الألمانية - التي أصبحت تقابل لاحقًا كلمة reconnaissance الفرنسية، وكلمة recognition الإنكليزية - لم يبدأ مع روسّو، وإنّما بدأ تحديدًا مع فيخته، في كتابه الأهم، في هذا الخصوص، **أسس الحقّ الطبيعي وفقًا لمبادئ مذهب العلم** (١٧٩٦)[٩]. ففي هذا الكتاب، ظهر وتبلور، بشكل مبدئي وأساسي، مفهوم الاعتراف المعاصر، إذ أُوّلت فيه الحقوق من خلال ارتباطها الضروري بالاعتراف الفردي المتبادل الذي يمنح كلّ شخص وضعية حامل الحق. ثمّ قام هيغل لاحقًا بتعميق هذا المفهوم وتوسيعه في **فينومينولوجيا الروح** (١٨٠٧)، وفي **أصول فلسفة الحق** (١٨٢١)[١٠]، ليصبح، منذ ذلك الحين، «موضوعًا مألوفًا في الفلسفة الأوروبية»[١١].

إن المفهوم أو المصطلح الأساسي في فلسفة الاعتراف عند روسّو لا يتعلّق بكلمة reconnaissance؛ فهذه الكلمة موجودة، وبكثرة، في نصوص روسّو، لكن يغيب عنها معظم المعاني الأساسية الملازمة لمفهوم الاعتراف الفيختي – الهيغلي. فـreconnaissance لا تمثّل مصطلحًا تقنيًا خاصًّا أو متميزًا في فلسفة روسّو، وهي تحمل عمومًا الدلالات نفسها التي نجدها في اللغة الفرنسية آنذاك، والملازمة لها حتّى أيامنا هذه. ويمكن أن نميز ثلاث دلالات أساسية لهذه الكلمة، في النصوص الروسّوية: الشعور بالعرفان بالجميل أو بالامتنان، أو التعبير عن هذا الشعور (وهذه الدلالة الأولى نجدها واضحة مسبقًا في **انفعالات النفس**[١٢] لدى ديكارت)؛ الاعتراف أو الإقرار بحقيقة ما؛ والتعرّف إلى شيء أو شخص ما، أو إعادة معرفته. فالمفهوم المركزي في فلسفة الاعتراف الروسّوية هو propre amour الذي سنعتمد مصطلح «**الحب الشخصي**» مقابلًا له، كما فعل بولس غانم في ترجمته لكتاب روسّو عن التفاوت[١٣]. ففكرة الاعتراف عند روسّو تتعلّق بمصطلح «الحب الشخصي» لا بمفهوم confession الذي كان روسّو قد وضعه عنوانًا لسيرته الذاتية، والذي قد يتبادر إلى ذهن الكثيرين حين يكون هناك حديث عن الاعتراف عند روسّو.

(9) Johann Gottlieb Fichte, *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, Edited by Frederick Neuhouser; Translated by Michael Baur, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000).

(١٠) غِيُورْغ فِلْهِلْم فرِدْريشْ هيغل: **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العوْنلّي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، و**أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦).

(11) Terry Pinkard, “Recognition, the Right, and the Good,” in: Schmidt am Busch and Zurn, eds., p. 129.

(١٢) رينيه ديكارت، **انفعالات النفس**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار المنتَخَب العربي، ١٩٩٣)، المقالة ٦٤، ص ٤٩.

(١٣) جان جاك روسّو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم؛ تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩). سنتبّنى عمومًا الرأي الشائع الذي يسمي هذا الخطاب باسم «**الخطاب الثاني**» تمييزًا له من «خطاب في العلوم والفنون» الذي يسمّى «**الخطاب الأوّل**». وبسبب عجزنا عن الحصول على نسخة من هذه الترجمة، فسنكتفي بالإحالة إلى النص الفرنسي و/ أو الترجمة الإنكليزية لهذا الكتاب. انظر:
Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750) (édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, complétée le 1er avril 2002 à Chicoutimi, Québec), on the Web: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_sciences_arts/discours_sc_arts.html>.

ويحيل مفهوم «الحب الشخصي» إلى حاجة الذات، أو سعيها إلى، أو رغبتها في، الحصول على استحسان الآخرين، أو إعجابهم، أو تقييمهم الإيجابي.

يطرح غياب مصطلح الاعتراف، بالمعنى المعاصر له، عن فلسفة روسّو شكوكًا كبيرة بخصوص إمكانية التدليل على معقولية أطروحتنا القائلة بريادة روسّو في مضمار فلسفة الاعتراف. ولا يمكن نفي المعقولية الجزئية والنسبية لهذه الشكوك، إذا أخذنا في الحسبان التعريف الدولوزي- الغتّاري للفلسفة بوصفها «فنّ تكوين وإبداع، وصناعة المفاهيم»[١٤]. وخلقُ مفهوم ما لا يعني مجرّد إحلال كلمة ما محلّ كلمة أخرى، بل يعني أيضًا تكوين فضاء دلالي جديد تبدو الكينونة معه مختلفة عمّا سبق. فالمفهوم الجديد يفسح المجال أمام منظور مختلف، و«مسطَّح معرفي» جديد، تكشف الكينونة من خلالها عن نفسها، بطريقة مختلفة. وعلى هذا الأساس، نفهم اقتران المناقشات اللغوية بالمناقشات الفلسفية، منذ **كراتيليوس**[١٥] أفلاطون على الأقل، حتى عصرنا الراهن، حيث «تتلاقى كلّ البحوث الفلسفية في مجال اللغة»، كما يقول ريكور محقًّا[١٦].

من المشروع دائمًا، ومن الضروري غالبًا، على الأقل، أن يرافق التحليل أو النقاش اللغوي للمبنى التحليل أو النقاش الفكري- الفلسفي للمعنى. ونجد ذلك واضحًا بصورة نموذجية، لكن ليست حصرية، في تساوق التحليلين الأنطولوجي واللغوي عند كلٍّ من هايدغر وغادامير[١٧]. ولكن ينبغي، من وجهة نظرنا، ألّا يُختزل التحليل الفلسفي، بشكل كامل أو بشكل جزئي وشبه كامل، إلى مجرّد تحليل لغوي، كما فعل بعض أعلام الفلسفة التحليلية[١٨] والوضعية المنطقية (ألفرد آير[١٩]، على سبيل المثال)، في تناولهم المذاهب أو الموضوعات الفلسفية؛ وكما حدث سابقًا في عصر روسّو، حيث كان من الشائع عمومًا لدى فلاسفة القرن الثامن عشر «تقديم الخلافات الفلسفية على أنها خلافات سيمانطيقية»[٢٠]، أي بوصفها خلافات تتعلّق، بالدرجة الأولى، بمدى دقّة أو عدم دقّة الدلالات المعزوّة إلى الكلمات أو المفاهيم المستخدمة.

يتضمّن التمييز بين النقاش اللغوي أو المتعلّق باللغة أو بمبنى الفكرة، بالدرجة الأولى، والنقاش الفلسفي المتعلّق بالفكرة من حيث دلالاتها أو معانيها ومضامينها، تمييزًا بين الفكرة والاصطلاح المعبِّر عنها. ويأتي قولنا بريادة روسّو، في ميدان فلسفة الاعتراف، في إطار الاهتمام بتاريخ فكرة الاعتراف لا بتاريخ المصطلح المعاصر الذي يبيّن أسبقية فيخته، ومن بعده هيغل، في هذا المجال. ومن حيث المبدأ، ينبغي ألّا يثير هذا الفصل - الجزئي والنسبي بالتأكيد - بين الفكرة والكلمة أو الكلمات التي تعبّر عنها، الاستهجان

(١٤) جيل دولوز وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٨.

(١٥) أفلاطون، **محاورة كراتيليوس في فلسفة اللغة**، ترجمة وتقديم عزمي طه السيد أحمد (عمان، الأردن: وزارة الثقافة، ١٩٩٥).

(١٦) بول ريكور، **في التفسير: محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ١٣.

(١٧) انظر بشكل خاص: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني؛ مراجعة إسماعيل المصدق (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٢)، وهانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٢).

(١٨) انظر: براين ماجي، محرر، **رجال الفكر: مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة وتقديم نجيب الحصادي (بنغازي، ليبيا: جامعة قاريونس، ١٩٩٨)، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(١٩) للاطّلاع على عرض أو تلخيص لنقد آير للمذهب الوجودي، انظر: عبد الفتاح الديدي، **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، ط ٥ (القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتّاب، ١٩٨٥)، ص ٢٥٨-٢٦٥.

(20) Pierre Force, “First Principles in Translation: The Axiom of Self-Interest from Adam Smith to Jean-Baptiste Say,” *History of Political Economy*, vol. 38, no. 2 (2006), p. 326.

أو الرفض؛ لأنّ إمكانية قول الشيء نفسه «**تقريبيًا**» بكلمات أخرى - كما يبيّن أمبرتو إيكو(٢١) – مسألة غير خلافية إلى حدٍّ كبير؛ وفي هذه الإمكانية يكمن معنى الترجمة بالشكل الواسع للكلمة. فهذه الإمكانية بالتحديد هي التي تسمح بالترجمة الخارجية - ترجمة الكلمات من لغة إلى أخرى - وبما يمكن تسميته، مع ريكور، الترجمة الداخلية(٢٢)، أي محاولة شرح معنى كلام ما، والتعبير عنه، بكلمات أخرى من داخل اللغة نفسها. ولولا القناعة بوجود هذه الإمكانية وبمعقوليتها، لما تسنّى القول بوجود تكافؤٍ نسبي، في المعنى، بين كلمات recognition الإنكليزية وreconnaissance الفرنسية وanerkennung الألمانية والاعتراف العربية، بل لما استطعنا القول بإمكانية الترجمة أصلًا؛ لأن الترجمة قائمة على افتراض معنى مثالي ما، يمكن التعبير عنه بكلمات مختلفة، داخل اللغة الواحدة، أو من خلال لغات مختلفة. وعلى هذا الأساس، نتّفق مع رولز وأمارتيا سِن، في أن للكلمات أهميتها، أي نعم، لكنْ يجب ألّا تكبّلنا كثيرًا(٢٣).

ويوضح التمييز، في دراسة الاعتراف، بين الفكرة واللغة المعبِّرة عنها، سبب، أو أحد أسباب، «تجاهل» ريكور التامّ لفلسفة روسّو في معجمه الفلسفي والتأريخي لمفهوم الاعتراف في الفلسفة الغربية. فبتتبّعه المبنى أو تاريخ الكلمة في الفلسفة، أحالنا ريكور إلى معانٍ متباينة وغير متجانسة في معظمها، وليس لبعضها، على الأقل، علاقة وثيقة بفكرة الاعتراف السائدة منذ فيخته وهيغل حتى الفلسفة المعاصرة.

لكن إبرازنا مشروعية التركيز على الفكرة، وغضّ النظر جزئيًا عن المصطلح الحامل لها أو المعبّر عنها، يفضي إلى مواجهة إشكالية جديدة يمكن التعبير عنها من خلال طرح التساؤل التالي: إذا كان الكشف عن التأسيس الفلسفي لفكرة الاعتراف، السائدة في الفلسفة المعاصرة، يقتضي العودة إلى ما قبل اللحظة الفيختية/ الهيغلية - وهي اللحظة التي بدأ فيها الصوغ الأوّلي والأساسي لمفهوم الاعتراف المعاصر - أو يسمح بتلك العودة، ألَا يتضمَّن ذلك الاقتضاء، أو السماح، الإقرار بمشروعية محاولات الحديث عن أسس فلسفية قديمة، تصل غالبًا إلى الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية والأرسطية خصوصًا)؟ وانطلاقًا من ذلك الإقرار المُفترَض، ألَا يمكن تبرير موقف ريكور بالقول إنه لم يكن يتجاهل فكرة الاعتراف المعاصرة، لمصلحة التركيز على الكلمة المعبّرة عنها، وإنّما كان يسعى إلى البحث في إمكانية الجمع بين الدلالات المختلفة لمفهوم الاعتراف في تاريخ الفلسفة، بما يسمح لاحقًا بتأسيس نظرية فلسفية شاملة عن الاعتراف، وهي نظرية تفتقدها الفلسفة حتى الآن، من وجهة نظره؟ ويتعزّز هذا الفهم، إذا أخذنا في الحسبان أن بحث ريكور في الاعتراف لا «يتجاهل» روسّو فحسب، وإنّما «يتجاهل» أيضًا فيخته الذي كان أول من استخدم مفهوم الاعتراف بمعناه المعاصر، في تاريخ الفلسفة. فهل يعقل أن يُتّهم ريكور بالتركيز على المبنى على حساب المعنى، على الرغم من عدم اهتمامه بمن قام بأول عملية بناء لمفهوم أو لمصطلح الاعتراف المعاصر؟

إن قولنا بريادة روسّو في ميدان فلسفة الاعتراف لا يعني أن الفلاسفة - قبل روسّو - لم يهتمّوا إطلاقًا بفكرة الاعتراف؛ وإنما يعني أن مع روسّو تحديدًا، وليس مع أي فيلسوف آخر قبله، اكتسبت هذه الفكرة

(٢١) انظر: أمبرتو إيكو، **أن نقول الشيء نفسه تقريبًا**، ترجمة أحمد الصمعي؛ مراجعة نجم بو فاضل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢)، ص ١٤–١٥.

(٢٢) انظر: بول ريكور، **عن الترجمة**، ترجمة حسين خمري (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨)، ص ٤٧–٤٨.

(٢٣) أمارتيا سن، **فكرة العدالة**، نقله إلى العربية مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٢)، ص ١٢٧.

مركزية ومكانة لم تحظَ بها من قبل. فمن المألوف والمشروع، من حيث المبدأ، البحث عن جذور سابقة لأفكار لاحقة، وهو ما يحدث، على سبيل المثال، عندما يبحث البعض عن سوابق لـ «شكّ ديكارت»، ويجده عند الغزالي، أو عندما يرى أن الكوجيتو الديكارتي موجود مسبقًا عند أوغسطين. لكن هذه المحاولات لتأصيل المعنى، أو لتأثيل المبنى، تغفل غالبًا عن تمييز أساسي نسبي بين وجود الفكرة وموقعها أو وظيفتها ومدى مركزيتها أو أهميتها عند هذا الفيلسوف أو ذاك. فالوجود الهامشي أو العرضي للـ «أنا أفكر» عند أوغسطين، يختلف تمامًا عن المركزية التي حظيت بها هذه الفكرة لدى ديكارت، بحيث أصبحت أساسًا ليس لفلسفته فحسب، بل للفلسفة الحديثة عمومًا. فالأهمية المعطاة للفكرة، وللوظيفة التي تقوم بها، في إطار الفلسفة والواقع الذي تتحدث عنه، هي العامل الحاسم، من وجهة نظرنا، عند الحديث عن التأسيس الفلسفي لفكرة ما أو لموضوع ما. انطلاقًا من ذلك، نتّفق مع فوكوياما الذي استدعى أفكار أفلاطون ومكيافيلّي وألكسندر هاملتون وروسّو وغيرهم، ليقول إن «المفهوم الذي يوحي بـ«الاعتراف» لم يخترعه هيغل. فهو قديم قِدم الفلسفة السياسية الغربية ذاتها، وهو يستند إلى جانب مألوف تمامًا من الشخصية الإنسانية»[٢٤]. ومن دون التقليل من أهمية معالجة فوكوياما لفكرة «الرغبة في الاعتراف»، فإننا نختلف معه في توظيفه هذه الفكرة وربطها بأطروحته بشأن نهاية التاريخ، وفي تغييبه دور فيخته وتقليله من دور روسّو وإفراطه في إبراز دور أفلاطون، في تاريخ الاعتراف. كما نختلف معه في ما نرى أنّه اختزال شبه كامل - بتأثير من تأويل كوجيف[٢٥] لـ«**فينومينولوجيا الروح**» - لنظرية الاعتراف عند هيغل، إلى جدل السيد والعبد، وفي تجاهله عمومًا لفلسفة الاعتراف المعروضة في «**أصول فلسفة الحقّ**». ولهذا ينبغي التأكيد بأن فكرة «الرغبة في الاعتراف» أو «الحب الشخصي» لم تحظَ، قبل روسّو، بالمكانة التي حظيت بها في فلسفته، بما في ذلك تناول أفلاطون فكرة التيموس (thymos) أو النفس الغضبية[٢٦] - يحيل إليها فوكوياما وآخرون - التي تحمل بعض سمات القرابة والتشابه مع فكرة «الرغبة في الاعتراف» أو «الحب الشخصي».

إن ريادة أو أصالة روسّو في ميدان فلسفة الاعتراف، لا تكمن في مركزية هذه الفكرة لديه فحسب، بل تكمن أيضًا في ارتباطها الضمني، لكن المتين أو الوثيق، من وجهة نظرنا، بفكرة العدالة. وإذا كان من الشائع عدم إعطاء فلسفة روسّو مكانًا بارزًا ومؤسِّسًا لنظريات الاعتراف - عند محاولات البحث في تاريخ هذه النظريات وفي أسسها الفلسفية - فمن المألوف أيضًا عدم إيلاء أفكار روسّو عن العدالة مكانًا أو مكانة متميزة في تأريخ نظريات العدالة في الفلسفة الغربية، عبر تاريخها الطويل[٢٧]. وعلى الرغم من هذا الموقع الهامشي لروسّو في التأريخ الشائع لفلسفة العدالة ونظرياتها، فقد أعاد بعض الفلاسفة، في العقود الأخيرة، اكتشاف أهمية أفكار روسّو عن العدالة، لدرجة يمكن معها البحث في فلسفة روسّو لا عن العدالة بوصفها اعترافًا فحسب، بل بوصفها إنصافًا أيضًا، كما هي الحال في نظرية جون رولز البالغة الأهمية في الفلسفة السياسية المعاصرة.

(٢٤) فوكوياما، ص ١٦٢.

(25) Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Assembled by Raymond Queneau; Edited by Allan Bloom; Translated from the French by James H. Nichols, Agora Paperback Editions (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980).

(٢٦) انظر خصوصًا: أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤).

(٢٧) انظر على سبيل المثال: ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ ٣٨٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢).

التلازم بين مبحثي الاعتراف والعدالة قائم في كلّ نظريات الاعتراف المعاصرة تقريبًا. ويبدو هذا التلازم، في أوضح صوره، لدى أكسل هونيت الذي رأى - كما هو واضح في عنوان ومضمون كتابه التأسيسي الأهم لنظريته بشأن الاعتراف - في الكفاح من أجل الاعتراف «القاعدة الأخلاقية للصراعات الاجتماعية»(٢٨)، وبدا واضحًا - من خلال مناقشته مع نانسي فريزر(٢٩)، على سبيل المثال - أنّه يحاول أن يجعل من نظرية الاعتراف نظرية شاملة في العدالة. وعلى الرغم من «الندرة النسبية» لإحالة هونيت على روسّو، أو لمناقشته أفكار روسّو عن الاعتراف أو العدالة، فإننا نعتقد بإمكانية قراءة العدالة بوصفها اعترافًا عند روسّو، من خلال الثالوث الهيغلي– الهونيتي (التقدير والاحترام والحب). ويمكن أن نضيف إلى هذا الثالوث المفاهيمي مفهوم العرفان أو الاعتراف بالجميل. ففكرة العرفان كانت ولا تزل مؤسِّسة للمفهوم الفرنسي للاعتراف «reconnaissance»، إلى جانب الأفكار أو الدلالات التي أُلحقت بها بعد فلسفة كلٍّ من فيخته وهيغل.

يمكن مناقشة الارتباط الوثيق بين نظريتي الاعتراف والعدالة عند روسّو من خلال وحدة المفاهيم والإشكاليات الأساسية المبحوثة في كلتا النظريتين عمومًا، ومن خلال إشكالية المساواة/ التفاوت خصوصًا. وتكمن أهمية هذه الإشكالية ومركزيتها، ليس فقط في كونها محايثة لكلّ نظريات الاعتراف والعدالة في تاريخ الفلسفة عمومًا، ولنظريتي الاعتراف والعدالة عند روسّو خصوصًا؛ وإنما أيضًا في كونها الأساس الذي تتمحور وتتضارب حوله معظم التأويلات أو الشروحات التي تتناول أفكار روسّو بشأن الاعتراف والعدالة. وعلى الرّغم من أن الاتجاه الشائع في شرح أو تأويل أو استخدام أفكار روسّو، في هذا الخصوص، يربط العدالة والرغبة «الصحية» أو «السليمة» بالاعتراف، بالمساواة، لا بالتفاوت أو بالتمايز، فإننا نعتقد أنه ينبغي لمركزية فكرة المساواة في نظريتي روسّو عن الاعتراف والعدالة، ألّا تفضي إلى إقصاء أفكار التفاوت والتمايز، وإلى الربط الدائم لهذه الأفكار بالظلم وبالصيغة أو بالنمط السلبي من «الحب الشخصي» الذي يُسمّى عادة الحب الشخصي «الهائج» أو «المشتعل» أو «الملتهب» (enflammé /inflamed)(٣٠).

إضافة إلى المساواة على الصعيد الاقتصادي، يمكن مناقشة مفهوم المساواة انطلاقًا من ربطه بمفهوم «الاحترام»، بشكل خاص. وفي المقابل، يرتبط مفهوم التمايز والتفاوت، في الحصول على الامتياز، بمفهوم «التقدير» خصوصًا. انطلاقًا من هذا التمييز، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الاحترام/ المساواة فقط هو ما تقتضيه العدالة ويستهدفه الحب الشخصي «السوي»، أم أن التقدير/ التفوق والتفاوت في الحصول على الامتيازات أمر ضروري، لا على الصعيد الأخلاقي فحسب، بل على الصعيد الأنطولوجي (الوجودي) أيضًا؟ لكن، إذا كان بإمكان العلاقة بين المساواة والتفاوت في نظريتي الاعتراف والعدالة

(28) Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Translated by Joel Anderson, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

(29) Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Translated by Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke (London; New York: Verso, 2003).

(٣٠) لم يستخدم روسّو هذا المصطلح في حديثه عن الحب الشخصي، سوى مرة واحدة، لكن هذا التمييز – الإشكالي، بحدّ ذاته، أو بالأشكال والمضامين التي يتّخذها – هو تمييز أساسي ومحوري في بحثنا، وفي نصوص روسّو المتعلقة بهذه المسألة، من وجهة نظرنا. انظر:

Jean-Jacques Rousseau: *Emile, or, on Education*, Introd., Translation, and Notes by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), p. 247, and *Emile, ou, De l'éducation* (édition numérique: Pierre Hidalgo, février 2012), p. 427, on the Web: <www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/rousseau_emile.pdf>.

أن تكون علاقة تكاملية وغير قابلة للاختزال في قضية عنادية تمنع الجمع بين الطرفين، فمن الضروري حينئذ بحث العلاقات المعقدة التي تربط بين هذه المفاهيم، بحيث نتبيّن المعايير التي يمكن من خلالها تمييز الأشكال والمضامين الإيجابية أو الصحية للرغبة في الاعتراف من الأشكال السلبية أو المَرَضية لهذه الرغبة. وتتماهى هذه الأشكال والمضامين الإيجابية أو الصحية مع نظريةٍ في العدالة تقرّ بضرورة وأخلاقية المساواة/ الاحترام والتفاوت/ التقدير، في الوقت نفسه، لكن من جوانب مختلفة، وعلى صعد متعددة.

* * *

ربما يثار اعتراض على دراسة روسّو انطلاقًا من مفاهيم وإشكاليات تبدو، للوهلة الأولى، غريبة على نصوصه، ويصعب تصوّر أنها مؤسِّسة لمعنى هذه النصوص؛ فبالإضافة إلى غياب مصطلح الاعتراف المعاصر، لا يربط روسّو بوضوح بين فكرة الاعتراف - المتعلّقة بمفهوم الحب الشخصي - وفكرة العدالة. فضلًا عن ذلك، لا يميز روسّو تمييزًا صريحًا وواضحًا - كما هي الحال عمومًا في اللغة الفرنسية العادية - بين كلمتي الاحترام والتقدير؛ إذ يستخدمهما غالبًا للدلالة على المعنى ذاته، من دون أن يكون لأي منهما دلالة تقنية خاصة ومتميزة، كما هي الحال لاحقًا، ابتداءً من فلسفة كانط خصوصًا. فالاعتراض المبدئي المحتمل على دراسة فكرتي الاعتراف والعدالة عند روسّو، انطلاقًا من مفاهيم وإشكاليات معاصرة، هو اعتراض على إسقاط أفكارنا المعاصرة على نصوص روسّو، من دون مراعاة المسافة الزمنية التي تفصلنا عنها، وما نتج من هذه المسافة من اختلافات كبيرة، على كلّ المستويات، وفي مختلف المجالات. وبكلمات أخرى، عند دراستنا نصوص روسّو، انطلاقاً من مفاهيم وإشكاليات معاصرة، ألا نجازف بتحميل هذه النصوص معاني غريبة عليها وبعيدة عن مقاصدها ودلالاتها الممكنة؟

تستدعي هذه المسألة المنهجية التي يثيرها هذا الاعتراض المفترض أو المحتمل، مناقشة مفصَّلة نسبيًا. ففي الردّ على هذا الاعتراض المحتمل، وعلى الأسئلة الكثيرة التي يمكن أن نثيرها، لا بدّ بدايةً من توضيح الافتراض الأساسي الذي ينطلق منه هذا الاعتراض، من دون أن يفصح عنه أو يضعه موضع تساؤل نقدي. فهذا الاعتراض المحتمل، وما يتضمَّنه من أسئلة، ينطلقان من افتراض سيرورة خطّية، من اتجاه واحدٍ، للتاريخ أو لعلاقة الماضي بالحاضر. ووفقًا لهذا الافتراض، يؤثِّر الماضي في الحاضر، ولا يمكن تصوُّر العكس؛ وعلى هذا الأساس يؤثّر الفلاسفة السابقون في الفلاسفة اللاحقين، من دون إمكانية حصول التأثير المعاكس. وفي رفضنا لهذه العلاقة الأحادية الاتجاه بين الماضي والحاضر، نحن نقول بتبادلية أو جدلية التأثير بينهما. فالماضي يؤثّر بالتأكيد في الحاضر، لكن هذا التأثير لا يتمّ مطلقًا بمعزل عن تأثير هذا الحاضر في ذاك الماضي. فالاهتمام بالماضي لا يمكن أن يحصل إلّا إذا كان الحاضر يستدعي هذا الاهتمام، بطريقة أو بأخرى، ولدرجة أو لأخرى. ويختلف الماضي المستدعى تبعًا لاختلاف العوامل التي أفضت إلى استدعائه. وحتى على صعيد علم التاريخ، أصبح «بديهيًا» القول إن صوغ الأسئلة التي نوجهها إلى الماضي، الذي نستهدف تأريخه، يقوم بدور مهم وحاسم في صوغ الإجابات التي تشكّل نصوصنا التأريخية[٣١]. ولا بدّ من الإشارة إلى أننا نتحدث عن الماضي، بوصفه ظاهرة أو موضوعًا فينومينولوجيًا، أي بوصفه ماضينا أو ماضيًا بالنسبة إلينا، ولا نتحدث عن الماضي بوصفه شيئًا في ذاته، ومستقلًا عنّا وعن إدراكنا له. وانطلاقًا من هذه الإشارة، أليس من المشروع، بل ومن الضروري، في هذا السياق، الحديث

(٣١) انظر: بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩)، ص ٢٧٠-٢٧١.

عن وجود تأثير متبادل ودائم بين كلّ فيلسوف ومن سبقه أو لحقه من الفلاسفة، بدلًا من الحديث عن تأثير أحادي الاتجاه، بين الماضي والحاضر؟ وللتشديد على فاعلية الحاضر في علاقته بالماضي، ربما أمكننا القول، بمعنى نسبي وجزئي، إن الماضي **لا يؤثّر** في الحاضر، وإنما الحاضر هو الذي **يتأثّر** بهذا الماضي، ويؤثّر فيه في الوقت نفسه. وإذا كانت الفلسفة هي إعادة قراءة مستمرة لتاريخها، فهل يبقى هذا التاريخ على حاله بعد كلّ قراءة فلسفية جديدة له، أم أن هذه القراءة تزوّدنا دائمًا برؤية جديدة تؤثّر في هذا التاريخ أو الماضي، وتمنحه معاني ودلالات لم يكن ليحملها من دون تأثير هذه القراءات المبدعة؟

يحيل الحديث عن تأثير الحاضر في الماضي إلى الحديث عن تأثير الذات في الموضوع، أو بالأحرى الذاتية في الموضوعية، بحيث يكون الإقرار بوجود أثر للذات في عملية المعرفة إقرارًا، في الوقت نفسه، بوجود نقص في موضوعية هذه المعرفة. وعلى أساس هذا الفهم لعلاقة الذاتية بالموضوعية، تتناسب موضوعية أي معرفة عكسًا مع تأثير الذات في هذه المعرفة. وبالتضادّ مع هذا الفهم، ينطلق بحثنا من فكرة أن الذاتية ليست مضادة بالضرورة للموضوعية، بل هي، في كلّ الأحوال، عنصرًا ضروريًا لتأسيسها، والسبيل الوحيد الذي يمكن أن يفضي إليها. والأمر نفسه نقوله بخصوص العلاقة بين الحاضر والماضي، فالتناول المعرفي للماضي ينطلق من حاضرٍ ما، ويستند، صراحة أو ضمنًا، إلى معارف هذا الحاضر وإشكالياته ومفاهيمه وحاجاته... إلخ. فتدخُّل أو تأثير الذاتية والحاضر في معرفتنا لموضوعات الواقع والماضي أمر لا يمكن تجنُّبه، وهو ليس أمرًا سلبيًا بالضرورة. لكن، إذا كان من غير الملائم الحديث عن رفض أو انتقاد مبدئي لهذا التدخُّل، فهذا لا يعني أن كلَّ أشكال هذا التدخُّل أو التأثير ملائمة ومقبولة. ومن هنا ضرورة المعاينة الإفرادية لكلّ حالة من حالات ما يسمّيه غادامير «الإشكالية التأويلية» المحايثة للعلوم الإنسانية[٣٢]، بشكل خاص.

إذا كانت دراسة نصوص روسّو، انطلاقًا من مفاهيم وإشكاليات معاصرة، تندرج نسبيًا في إطار تأثير الحاضر في الماضي، أو اللاحق في السابق، فينبغي لهذه الدراسة أن تتضمَّن أيضًا إبرازًا لتأثير ذلك الماضي في هذا الحاضر، من خلال مناقشة صدى هذه النصوص في نصوص ونظريات معاصرة لها أو لنا، بحيث لا يكون لعلاقة الماضي بالحاضر سمة أحادية غير جدلية. ونعتقد أن من المفيد والضروري، في هذا السياق، دراسة صدى أفكار روسّو بشأن الاعتراف والعدالة، لدى ثلاثة فلاسفة مهمّين في تاريخ فلسفة الاعتراف: **آدم سميث** و**أيريس ماريون يونغ** و**تشارلز تايلور**. فآدم سميث تبنَّى تبنّيًا كاملاً تقريبًا أفكار روسّو، ليس في ما يتعلق بمركزية «**الحب الشخصي**»[٣٣] في حياة الإنسان في المجتمع فحسب، وإنما أيضًا في ما يتعلق بالاستعدادات الطبيعية أو الفطرية للإنسان، والمتمثِّلة خصوصًا، عند روسّو، في حب الذات (l'amour de soi) والشفقة أو التحنُّن (la pitié). أمّا يونغ، فهي تركِّز - بوصفها عَلَمًا من أعلام الفلسفة النسوية المعاصرة - على رؤية روسّو بخصوص المرأة، وعلاقتها بالرجل، ومكانتها في الدولة والمجتمع. ويمكن لمناقشة أفكار يونغ أن تفسح المجال أمام تناولٍ نقدي، مفصَّلٍ ومعمَّقٍ، لرؤية روسّو للعدالة المتعلّقة بمسألة الاختلاف أو التماثل، والتفاوت أو المساواة، في العلاقة بين الرجل

(٣٢) انظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ٢٠٠٧)، ص ٧٠٣.

(٣٣) لم يستعمل سميث مصطلح «الحبّ الشخصي» أو مصطلح «الرغبة في الاعتراف»، للحديث عن رغبة الإنسان القوية في الحصول على استحسان الآخرين وتقييمهم الإيجابي، بما يعطيه مكانة وحظوة بينهم، وإنما استخدم مصطلح «vanity» الذي سنترجمه عمومًا بالغرور أو بالاغترار بالذات.

والمرأة[٣٤]. وبين تبنّي سميث أفكار روسّو وموقف يونغ الانتقادي، يتموضع موقف تايلور «الوسطي» من أفكار روسّو عن الاعتراف والعدالة. فعلى العكس من هونيت، الذي لم يستند عمومًا إلى أفكار روسّو في نصوصه الأولى المؤسسة لفلسفة الاعتراف[٣٥]، فإن تايلور هو أحد المنظّرين القلائل لفلسفة الاعتراف الذين يقرُّون، صراحةً وبوضوح، بأهمية أفكار روسّو في فلسفة الاعتراف، ويستندون إليها، لدرجة كبيرة، في تناولهم أو تنظيرهم لهذه الفلسفة. وإضافة إلى إبرازه أهمّية روسّو وريادته، في مضمار فلسفة الاعتراف، تكمن أهمية تايلور - في سياق تناول أفكار روسّو بشأن العدالة والاعتراف - في تأكيده الحضور المهمّ لروسّو في الميدان التقليدي والأساسي لفلسفة الاعتراف المعاصرة، وهو الميدان المتعلّق بمسألة الاعتراف بالهُوية، بشكل عام، والهُوية الثقافية للجماعات والأفراد، ومدى العدالة في التعامل مع الأقليات الثقافية أو القومية أو العرقية... إلخ، بشكل خاص. وهكذا، فإن دراسة صدى أفكار روسّو بشأن الاعتراف والعدالة لدى كلٍّ من سميث ويونغ وتايلور تسمح بتناول أوسع، وأكثر تفصيلًا، لعلاقة الاعتراف بالعدالة الاقتصادية (من خلال سميث خصوصًا)، والعدالة الجنسية المتعلّقة بوضعيَة المرأة في المجتمع، ولاعدالة هذا الوضع (من خلال يونغ خصوصًا)، إضافة إلى العدالة الثقافية التي تتمحور حولها «سياسة الاعتراف» عند تايلور.

لكن ما الجِدّة التي يمكن أن يضيفها بحث جديد في فلسفة روسّو، إذا أخذنا بعين الاعتبار آلاف الأبحاث التي سبق أن تناولت هذه الفلسفة؟ وهل يمكن لبحث جديد أن يزعم امتلاكه مثل هذه الجدّة؟ سنجازف بالإجابة بالإيجاب عن السؤال الأخير، مع التشديد على عدم إمكانية التدليل عليها أو تقديم المبرّرات أو المسوِّغات الكاملة أو الكافية لها، في السياق الحالي؛ لكننا سنعمل على توضيح الخطوط الأساسية العامة لماهية هذه الجدّة المزعومة أو المفترَضة.

تتضاءل إمكانية الإتيان بجديد بقدر ما تتسع مساحة المقارنة؛ فعلى سبيل المثال، إذا تحدّثنا فقط عن الأبحاث العربية التي تتناول روسّو، فمن السهل المسارعة إلى القول حينها إن بحثًا في نظرية الاعتراف عند روسّو هو بحث جديد كلّ الجدّة؛ إذ لا يوجد حتى الآن - على حدّ علمنا - أي بحث يتناول فكرة الاعتراف عند روسّو أو يربطها بفكرة العدالة لديه. لكن يصعب قول الشيء نفسه إذا أخذنا في الحسبان الأبحاث الموجودة باللغتين الفرنسية والإنكليزية. فمعظم الكتب الفرنسية والإنكليزية التي تتناول فلسفة روسّو، تُبرز، لدرجة أو لأخرى، أهمية فكرة «الحب الشخصي» أو «الرغبة في الاعتراف» في فلسفة روسّو. ولعل كتب نيكولاس دِنت[٣٦] الدائرة حول فلسفة روسّو هي من أبرز الكتب التي ينبغي الإشارة إليها في هذا الصدد. فكثيرًا ما جرى الحديث عن هذه الكتب بوصفها من أهمّ، وربما أهمّ، الكتب التي تتضمن «أفضل نقاش متاح لرؤية روسّو النفسانية»[٣٧]، و«شرحًا غنيًا»[٣٨] ومفصّلًا لمفهوم أو فكرة «الحبّ الشخصي» عند روسّو؛ ولهذا لا يتردّد معظم من يتناول

(34) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(٣٥) انظر خصوصًا كتاب هونيت الأهم، في هذا الموضوع: *The Struggle for Recognition Honneth*.

(36) Nicholas J. H. Dent: *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* (Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1988); *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries (Cambridge, MA: Blackwell Reference, 1992), and *Rousseau*, Routledge Philosophers (London; New York: Routledge, 2005).

(37) Joshua Cohen, "The Natural Goodness of Humanity," in: Andrews Reath, Barbara Herman and Christine M. Korsgaard, eds., *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), p. 135, note (27).

(38) Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 59, note (3).

هذا الموضوع في الإحالة إلى دِنت، وإعلان تبنّيهم، الجزئي أو الكامل، لشروحاته واستنادهم إليها في خصوص موضوع «الحب الشخصي»[٣٩].

يلاحظ أي قارئ لكتب دِنت وغيرها من الكتب التي تتناول فلسفة روسّو عمومًا، أن هذه الكتب تقتصر على تناول «الحب الشخصي» بوصفه مجرّد فكرة مهمّة أو، على الأكثر، بوصفه مجرّد محور من محاور فلسفة روسّو. وعلى هذا الأساس نعتقد بضرورة تناول هذا المفهوم، بوصفه المحور الأساسي الذي تدور حوله، وتُشرح من خلاله، الأفكار الأساسية في الفلسفة الروسّوية. ويمكن أو ينبغي لهذا التناول ألّا يقتصر على تناول فكرة «الحب الشخصي» في فلسفة روسّو، وإنما أن يعمل أيضًا على توضيح فلسفة روسّو بمجملها انطلاقًا من هذه الفكرة، واستنادًا إليها، وتأسيسًا عليها. ويغيب هذا الجدل بين الكلّ (فلسفة روسّو) والجزء (فكرة الحب الشخصي لديه) عن كتب دِنت وغيره من الكتب التي تتناول فكرة «الحب الشخصي» أو الرغبة في الاعتراف، في فلسفة روسّو، بوصفها مجرّد جانب من جوانب فلسفته. ومن المفيد والضروري دراسة فكرة الاعتراف في فلسفة روسّو، ودراسة مختلف جوانب هذه الفلسفة كلها، من منظور هذه الفكرة، وانطلاقًا من الصلات التي تربطها بها بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

* * *

يبقى أن نناقش مشروعية القيام ببحث جديد عن نظرية الاعتراف أو «الحب الشخصي» عند روسّو، مقارنةً بأبحاث فريدريك نيوهوسير في فلسفة الاعتراف عند روسّو، بشكل عام، وكتابه **ثيوديسيا روسّو عن الحب الشخصي: الشر والعقلانية والدافع من أجل الاعتراف**[٤٠]، بشكل خاص. وتأتي أهمية هذا الكتاب من كونه الكتاب أو البحث الوحيد - على حدّ علمنا - المكرّس بالكامل لهذه الفلسفة. ونظرًا إلى تهميش أو إهمال دور روسّو في فلسفة الاعتراف المعاصرة وفي معظم محاولات تأريخها، من قِبل معظم الباحثين المهتمّين بهذا المجال، فقد أخذ بعض الباحثين المختصين بالفلسفة الروسّوية على عاتقهم القيام بهذا الدور. ويُعدّ نيوهوسير من أبرز هؤلاء الباحثين؛ ففي كتابه المذكور، يناقش بتوسُّع وتعمّق طبيعة الحب الشخصي، وأخطاره، والأنواع المختلفة لصيغته الملتهبة أو المَرَضية، وسبب شيوع هذه الصيغة أو تلك الأنواع، ومدى إمكانية تجنّب وجودها أو معالجتها أو التخفيف من آثارها السلبية، مع تأكيد الجوانب الإيجابية الكبيرة والكثيرة المرتبطة بالحب الشخصي، في فلسفة روسّو. وقد يتساءل قارئ هذا الكتاب: ما الحاجة إلى كتاب جديد عن فكرة الاعتراف عند روسّو، بعد كتاب نيوهوسير؟

سنكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط التي قد تساعد على التدليل على معقولية القول بوجود مشروعية وضرورة ما، لكتابة بحث بل أبحاث جديدة عن فلسفة الاعتراف عند روسّو. ويمكن لهذه الأبحاث أن تستند، لدرجة أو لأخرى، إلى كتابات نيوهوسير (بالإضافة إلى استنادها إلى غيره من الباحثين المهمّين في هذا السياق)؛ لكن ذلك الاستناد لا يعني بالضرورة تبنّيها كلّ آرائه؛ إذ تستطيع هذه الأبحاث أن

(٣٩) هذا ما فعله رولز، على سبيل المثال، في كتاباته عن روسّو، في إطار محاضراته في تاريخ الفلسفة السياسية، انظر:
John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 198, note (9).

(40) Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*.

يمكن شرح معنى مصطلح «الثيوديسيا» (théodicée/theodicy)، من خلال الإشارة إلى أمرين: **أولًا**، المصطلح يعني، وفقاً لأصول تركيبه في اللغة اليونانية، «العدالة الإلهية»: فـ«theo»تشير إلى ما هو إلهي، أمّا «dicée/dicy» فمشتقّةٌ من «dikē» اليونانية التي تعني «العدالة»؛ **ثانيًا**، تشير الثيوديسيا، في العصور الوسطى المسيحية، إلى فرع من اللاهوت المختص بالدفاع عن عدالة الله وتأكيدها، على الرغم من «سماحه» بوجود الشرّ المادي والمعنوي، في العالم المخلوق.

تختلف **عن** كتاب نيوهوسير، بقدر استطاعتها الاختلاف **معه**. ومن النقاط التي يمكن فيها الاختلاف عن نيوهوسير، نذكر، على سبيل المثال، لا الحصر:

أولًا، يهتمّ نيوهوسير على نحو خاص بربط فكرة الاعتراف بفكرة العقل أو العقلانية، في فلسفة روسّو (في الفصلين الأخيرين من الكتاب خصوصًا)، في حين أننا نعتقد بفائدة وضرورة تناول فكرة الاعتراف في فلسفة روسّو ومناقشتها في إطار علاقتها بفكرة العدالة في تلك الفلسفة.

ثانيًا، على الرغم من قول نيوهوسير إنه يهتم بتطوّر أفكار روسّو وباستكشاف الوعود الفلسفية التي تقدمها، أكثر من اهتمامه بأصول هذه الأفكار أو بسوابقها في تاريخ الفلسفة[٤١]، فإننا لا نجد، في كتابه، أي حضور تقريبًا لأعلام فلسفة الاعتراف المعاصرة، سواءٌ من اهتمّ منهم بروسّو (تايلور مثلًا) أو لم يهتم (هونيت مثلًا). وانطلاقًا من الأطروحة القائلة بريادة روسّو وأصالته في ميدان نظريتي الاعتراف والعدالة بشكل خاص، نعتقد بضرورة إيلاء اهتمام أكبر بمقارنة أفكار روسّو، ليس مع بعض من لحقه أو تلاه من الفلاسفة والمفكرين فحسب، وإنما مع بعض من سبقه أو عاصره من المفكرين والفلاسفة أيضًا؛ كما نعتقد بضرورة التركيز، بشكل خاص، على العلاقة الجدلية التي يمكن إقامتها بين فلسفة الاعتراف والعدالة عند روسّو وفلسفة الاعتراف والعدالة المعاصرة، وعلى صدى روسّو أو تأثيره في فلسفة الاعتراف المعاصرة عمومًا، وفي فلسفتي تايلور ويونغ، خصوصًا.

ثالثًا، لا يناقش نيوهوسير نظرة روسّو التمييزية لطبيعة الرجل والمرأة، ولموقعهما «التراتبي» في المجتمع والدولة، وبدلًا من استخدام الضمائر اللغوية المحدّدة لجنس من تشير إليه (مذكّرًا كان أو مؤنّثًا)، فهو يتناول خطاب روسّو كما لو أن روسّو يتحدث عن الإنسان عمومًا، بعيدًا عن الاعتقاد بوجود اختلافات كبيرة أو جوهرية بين الجنسين (وهذا غير صحيح، كما يقرّ نيوهوسير نفسه). والسبب الذي يقدّمه نيوهوسير لتبرير أو تسويغ معقولية موقفه، في هذا الخصوص، هو أنه مهتم بإعادة بناءٍ معاصرةٍ لنصوص روسّو، أكثر من اهتمامه بالوفاء للمعاني التي تتضمّنها هذه النصوص، أو بتقديم صورة تأريخية دقيقة عن وجهة النظر التي كان روسّو يتبنّاها[٤٢]. في هذه النقطة خصوصًا، يمكن للاختلاف عن نيوهوسير أن يتقاطع مع الاختلاف معه؛ فمع الإقرار بالمشروعية النسبية والجزئية للمنهجية التأويلية التي يتبّعها، فإننا نعتقد أن لا ضرورة لوضع وجهة نظر روسّو الدقيقة، والآفاق المعاصرة التي يمكن تأسيسها على نصوص روسّو، موضع تضادّ أو تناقض يصعب الجمع بين طرفيه، كما يفعل نيوهوسير، في هذا السياق. وانطلاقًا من هذا الاعتقاد، فإننا نرى أن السعي إلى إظهار التأثير البنّاء والإيجابي لروسّو في فلسفة الاعتراف والعدالة المعاصرة، لا يمنع، بالضرورة أو من حيث المبدأ، من إبراز موقفه التمييزي بخصوص طبيعة المرأة وعلاقتها بالرجل ومكانتهما المتفاوتة في المجتمع والدولة. فإحياء جانب من روسّو قد يتطلّب دفن جانب آخر منه. وحتّى إذا كان غرض نيوهوسير هو البناء أو إعادة البناء، انطلاقًا من النصوص الروسّوية، فهذا لا يقتضي بالضرورة استبعاد كلّ عملية هدم. فالهدم أو التقويض جزء أساسي من كلِّ عملية بناء، كما علّمنا هايدغر. وعلى هذا الأساس لا نرى تناقضًا في محاولتنا استكشاف الآفاق المعاصرة لفلسفة الاعتراف عند روسّو، من جهة أولى، وإظهار النقد، أو بالأحرى الانتقاد، الذي تعرّض، أو يمكن

(٤١) يحيل الكتاب إلى هونيت إحالة عابرة وهامشية، مرّتين فقط، في الهامشين ٨ و٢ من الصفحتين ٦٢و ٩٤، على التوالي، وفي المقابل، لا نجد فيه أي ذكر لتايلور أو لسياسة الاعتراف لديه.

(42) Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 25.

أن يتعرّض له بعض جوانب هذه الفلسفة، انطلاقًا من نظريات الاعتراف المعاصرة أو غيرها، من جهة ثانية. ويظهر هذا الجانب الانتقادي، بشكل خاص، في تناول يونغ أفكار روسّو حول طبيعة كلٍّ من الرجل والمرأة ومكانتهما المرغوب فيها أو الواجبة في المجتمع والدولة.

فخصوصية أي بحث لا تكمن، بالدرجة الأولى، في تبنّيه أو تضمُّنه هذه الفكرة أو الفقرة الجزئية أو تلك؛ فهذه الخصوصية ماثلة، أولًا وأساسًا، في النص بوصفه كلًّا، وفي تفاعل هذا الكلّ مع أجزائه، وتفاعل أجزائه بعضها مع بعض. ونعتقد بمشروعية أن يكون محور هذا الكلّ، في بحث عن فكرة الاعتراف في فلسفة روسّو، هو الأطروحة القائلة بمركزية فكرة الاعتراف في هذه الفلسفة، وريادة هذه الفلسفة، في هذا المجال، وبالارتباط الوثيق لهذه الفكرة مع فكرة العدالة، وبتأثيرها المستمر في نظريات الاعتراف والعدالة في الفلسفات الحديثة والمعاصرة. وإمكانية الاختلاف عن معظم الأبحاث التي تتناول فلسفة روسّو عمومًا، وفكرتي الاعتراف والعدالة خصوصًا، لا تقتصر على الاختلاف في الأفكار أو المضامين، وإنما يمكن أن تمتد لتكون اختلافًا جزئيًا، لكن أساسيًا، في «المنهج» أو في بعض الأسس المنهجية، الصريحة أو الضمنية، التي توجّه البحث. وتبيّن النقطة الثالثة السابقة من نقاط الاختلاف الممكنة عن بحث نيوهوسير، التشابك والتقاطع بين الاختلاف على صعيد الأفكار أو المضامين والاختلاف على صعيد المنهج أو المنهجية. فالاختلاف في أي من هذين الجانبين يفضي، غالبًا على الأقل، إلى اختلاف في الجانب الآخر. ومن هذه العلاقة الجدلية تأتي عمومًا ضرورة توضيح الأسس المنهجية للأبحاث والدراسات الأكاديمية وما يماثلها.

راهنية روسّو وأهمية الأبحاث في شأنه بالنسبة إلى القارئ والواقع العربيين

أشرنا، منذ البداية، إلى انطلاق هذا البحث من أفق نظريات الاعتراف في الفلسفة المعاصرة، أي من مفاهيم هذه النظريات وموضوعاتها وأسئلتها وإشكالياتها وأطروحاتها، لكن هل ثمّة تقاطع أو تلاق ممكن بين هذا الأفق وأفق كتابات روسّو، من جهة أولى، وآفاق القارئ والواقع العربيين من جهة أخرى؟ يبدو هذا السؤال مسوَّغًا وضروريًا إذا انطلقنا من بديهية أو مسلّمة تقول إن استحضار ماضٍ ما لا يتمّ، أو ينبغي ألّا يتمّ، بمعزل عن هواجس الحاضر الذي يستحضره، وعن «حاجات» هذا الحاضر. ولا يُقصد بالحاضر هنا ذاك المطلق والمجرّد من كلِّ خصوصية، وإنما يقصد به ذلك الحاضر المتعين بسياق خاص ومحدّد. وباختصار، إذا كان البحث الذي يتناول روسّو موجّهًا بالدرجة الأولى إلى القرّاء باللغة العربية والمنتمين، لدرجة أو لأخرى، إلى الواقع العربي ولثقافته عمومًا، فما هي راهنيته المفترضة والممكنة لدى هؤلاء القراء، وهذا الواقع، وتلك الثقافة؟

للإجابة عن هذا السؤال، سننطلق ممّا نعدّه إجابة عامة، ثم سنقوم بتفصيل هذه الإجابة وتخصيصها تدريجيًا. تتضمن الإجابة العامة القول إن الفلسفة - من حيث هي فلسفة، وبالمعنى الذي سنحدّده لاحقًا - تمتلك، من حيث المبدأ، إمكانية أن تكون حاضرة في كلّ عصر ومصر. وأفكار روسّو عمومًا، وحدوسه الأساسية خصوصًا، هي ذات طابع فلسفي بامتياز. لكن قد لا يكون هذا المنطق «المجرّد» في المحاجّة كافيًا لإثبات مشروعية استحضار روسّو وراهنية أفكاره، بالنسبة إلى القارئ والواقع العربيين. لهذا، سنحاول تفصيل هذه الإجابة أو تخصيصها، والإشارة إلى بعض أفكاره الأساسية التي كانت - في عصر النهضة العربية - وما زالت، حتى الآن، مهمة وحاضرة في الثقافة العربية، وبالنسبة إلى الواقع العربي عمومًا.

يتناول **السؤال الفلسفي** - منذ العهد اليوناني - تحديد المفاهيم ودراسة الموضوعات ومعرفة المبادئ والأسس، بأعمّ طريقة ممكنة. وعمومية البحث الفلسفي وتجرّده، النسبي والجزئي، عن خصوصيات الزمان والمكان والثقافة والمجتمع، هما اللذان يمنحانه قدرة مبدئية على امتلاك الراهنية والحضور في كلّ زمان ومكان. ولا يعني زعمنا هذه القدرة القولَ بلاتاريخية المعرفة الفلسفية، وإنما يعني تحديدًا القول بكونها عابرة للتاريخ، وقادرة، من حيث المبدأ، على التفاعل مع صيرورته. وما هو عابر للتاريخ ينوس بين التاريخية واللاتاريخية، بين النسبي والمطلق، بين الجزئي والكلي، من دون أن يتماهى مع أحدهما أو يُختزل فيه أو إليه. الفلسفة هي فكر كلاسيكي، أو هي الفكر عندما يكون كلاسيكيًا، بالمعنى المعياري للكلمة، وهو المعنى المستقل نسبيًا عن التحقيب الزمني أو المعنى التأريخي[٤٣]. وتظهر كلاسيكية الفكر الفلسفي في كونّه، من حيث المبدأ، فكرًا «للجميع وليس لأحد»، كما أشار نيتشه في العنوان الفرعي لكتابه **هكذا تكلّم زرادشت**[٤٤]. وكلاسيكية الفكر الفلسفي لا تنفي ارتباطه الأوّلي بسياق تاريخي معين، ولا تعبيره عن هذا السياق بأبعاده المتعدّدة وهمومه وانشغالاته الخاصّة. لكن ثمة فائض معنىً في كلّ فكر فلسفي، وهو فائض يسمح له بتجاوز بيئته، والانفتاح على العالم أو العالمية، ويعطيه إمكانية الحضور، لدرجة أو لأخرى، في أمكنة وأزمنة أخرى. فارتباط الفكر الفلسفي ببيئته لا يمنعه من الانفتاح على عالم أوسع؛ على العكس من ذلك تمامًا، فذاك الارتباط بالبيئة الضيقة، زمانًا ومكانًا، هو عمومًا أحد العوامل التي تسمح للفكر الفلسفي بامتلاك عالم إنساني واسع، يسمح بالحديث عن الإمكانية الدائمة التي يمتلكها هذا الفكر للعبور إلى العالمية. وهذا ما عبّر عنه كمال عبد اللطيف حين تحدّث عن الفكر الفلسفي «باعتباره فكرًا كونيًا، فكرًا تتسع دائرة كونيته بمقدار تعبيره عن قضايا المحلي والخصوصي»[٤٥].

لكن عبور الفكر الفلسفي عمومًا، أو هذا الفكر الفلسفي أو ذاك، إلى **العالمية** لا يتحقّق دائمًا وفي كلّ الأزمنة والأمكنة. كما أن عبوره يأخذ أشكالًا مختلفة، تتراوح بين سلبية النقل والتقليد الساذجين المتجاهلين لخصوصيات وضرورة «تبيئة المفاهيم»[٤٦]، وإيجابية التفاعل النقدي الذي يحاول أن يغتني بهذا

---

(٤٣) يبدو المعنى المعياري لمصطلح «كلاسيكي» واضحًا في قول غوته - في سياق رفضه التمييز بين الكلاسيكي والرومانسي - «كلّ ما هو جيد كلاسيكي بطبيعته». **الاقتباس مأخوذ من: رينيه ويليك، مفاهيم نقدية**، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ١١٠ (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧). أمّا المعنى التأريخي المرتبط بالتحقيب الزمني فيحيل، بالدرجة الأولى، إلى فنون العصر اليوناني وآدابه، وبالدرجة الثانية، إلى بعض الأعمال الفنية والأدبية الأوروبية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر. للمزيد حول هذا المصطلح، انظر الفصل السابع من **مفاهيم نقدية**، والمعنون بـ«الكلاسيكية كاصطلاحٍ ومفهومٍ في التاريخ الأدبي» (ص ١٨٣-٢١٥).

(٤٤) فريدريخ ويلهلم نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**، ترجمة علي مصباح (كولونيا، بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧).

(٤٥) كمال عبد اللطيف، «نحن والأنوار: من أيديولوجيا التنوير إلى فلسفة الأنوار،» في: كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٢٣. هذا البحث هو تعديل طفيف عمومًا لبحث منشور سابقًا في: كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣٩-٥٦، والاقتباس المذكور موجود بصيغة مختلفة قليلًا في ص ٤٠.

(٤٦) نتحدّث عن «التبيئة»، في هذا السياق، بالمعنى «الإيجابي»، والمتمثّل في المعنى الثاني الذي يشير إليه لبيب، في سياق حديثه عن معنيين لهذا المفهوم. يكتب لبيب: «قد تكون التبيئة تأوّدًا أيديولوجيًا يبدّل بنية وكينونة الموضوعات الوافدة، وكأنّنا في عالم البصريات، أي بحسب هيئة المرايا العاكسة، أو الموشورات - المرشِّحات (Prisme-Filtres)، ولكن من الجائز اعتبار التبيئة تجريبًا وتحقيقًا للموضوعات في سياق المتلقّي». انظر: عبد العزيز لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي، التلقّي العربي للفكر التنويري: فرح أنطون نموذجًا،» في: حسن حنفي [وآخرون]، **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٤١٧.

الفكر ويغنيه، في الوقت نفسه. فعالمية الفكر الفلسفي تتّخذ غالبًا شكل عالمية «الاستهلاك لا الإنتاج»، بمعنى أن إنتاج «الفلسفات العالمية» يتركّز غالبًا في مناطق أو ثقافات معيّنة، في حين تقتصر المناطق أو الثقافات الأخرى عمومًا على استهلاك هذه الفلسفات أو تبيئتها. وينطبق هذا الوضع، انطباقًا نموذجيًا، على حال الفلسفة في عالمنا العربي الحديث والمعاصر، إذ لا تندرج الكتابة الفلسفية العربية «في سياق تاريخ الفلسفة بمعناه الكوني والشمولي؛ إنها تنمو على هامش تاريخ الفلسفة، وتساهم في صياغة مجراها الفكري في اتّصال وانفصال عن هذا التاريخ»[٤٧] . والمساهمة أو الاتصال اللذان يتحدث عبد اللطيف عنهما، حاضران عمومًا من خلال التأثّر، لا التأثير، من خلال التلقّي المستهلِك، لا الإنتاج المبدِع؛ فثمة اتّصال في التأثُّر، وانفصال أو هامشية في التأثير. ولهامشية أو ندرة الإبداع الفلسفي، في الثقافة العربية، أسباب كثيرة ولا شك؛ بعضها موضوعي يتعلّق بالواقع العربي عمومًا، وأحواله السياسية في ظل غياب الديمقراطية ومعظم أو كلّ الحريات الأساسية، خصوصًا، وبعضها ذاتي - يرتبط بالأسباب الموضوعية المذكورة، من دون أن يكون ناتجًا منها فقط - يتعلّق بفرط حضور الهاجس السياسي الذي يصل إلى درجة تحويل الفلسفة إلى علم للسياسة، وفي هذا التحويل «إلغاء ذاتي للفلسفة»[٤٨]، كما يقول غادامير. ومع السياسة و«علمها»، نكون في الميدان الأساسي والمفضّل للأيديولوجيا. وغالبًا ما يكون الأيديولوجيون «ضيقي الصدر جدًّا» أمام الانتقادات أو حتى النقاشات، «ربما لأنهم يريدون تغيير العالم وليس تفسيره (إذا استحضرنا هنا التمييز القديم لكارل ماركس الشهير)»[٤٩] . ولا يمكن للفلسفة أن تزدهر إلّا في واقع يسمح بالحرية عمومًا، وبحرّية التعبير والنقاش خصوصًا.

هذا الاهتمام أو الانهمام الفكري العربي بالسياسة، واقعًا وفكرًا، كان أحد أهمّ العوامل التي أدّت إلى اهتمام بعض المفكّرين العرب بروسّو، منذ عصر النهضة العربية وحتى الآن. فروسّو كان لديه، من حيث المبدأ، اهتمام أو انشغال كبير ومماثل بالسياسة. ولا عجب في هذا الاهتمام أو الانشغال، فقد رأى روسّو أن «كلّ شيءٍ يتّصل اتّصالًا جوهريًا بالاعتبارات السياسية»[٥٠]، لكن اهتمامه بالسياسة اتّخذ شكل المساءلة الفلسفية التي تتناول الموضوعات الكلاسيكية المتعلّقة بالإنسان، من حيث الطبيعة والواقع والمثال. وهكذا تبدو كلاسيكية روسّو - بالمعنى المحدّد آنفًا لمصطلح كلاسيكي - من خلال الأسئلة الأساسية التي عمل على البحث فيها وإيجاد أجوبة لها: ما طبيعة الإنسان أو سماته في حالته الطبيعية قبل الاجتماعية؟ وما طبيعة الإنسان الاجتماعي (الإنسان في المجتمع الحديث)، وما حاله في هذا المجتمع؟ وما طبيعة أو سمات المجتمع الحديث، وما أصل أو جذر الشرور الموجودة فيه؟ تبدو الشرور في أشكال كثيرة، ويأتي في مقدمتها التفاوت غير الطبيعي وغير المنصف بين الناس، فما أسباب هذا التفاوت أو أسسه ونتائجه،

(٤٧) عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص ١٣٠.
(٤٨) غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص ٤٦١.
(٤٩) سن، ص ٥٠١. لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن هذا الحكم يتعلّق، في نص سِن، بنشطاء حقوق الإنسان، ونحن من يعتقد بمعقولية مدّ هذا الحكم وتطبيقه على حالة الكثير من «المفكرين– الأيديولوجيين» العرب. وتجنّبًا لسوء التعبير وما قد ينجم عنه من سوء فهم، ينبغي التشديد بأننا لا نعتقد بإمكانية خلوّ أي فكر أو تنظير، فلسفياً أكان أم غير فلسفي، من أيديولوجيا ما، مضمّرة أو صريحة. ولا نعتقد أن الحضور الأيديولوجي يلغي حضور الفلسفة بالضرورة، كما أن هذا الحضور ليس سلبيًا أو مدانًا بالضرورة، أو من حيث المبدأ، بل يمكن أن يكون تعبيرًا إيجابيًا عن تطلّع المفكّر إلى ربط الفكر بالممارسة، وعن التنظير الملتزم بقضايا الفئة او الجماعة أو الثقافة أو الأمّة التي يعتقد بانتمائه إليها. وبهذا المعنى، ينتمي مصطلح الأيديولوجيا إلى حقلي الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماع السياسي، مع انتمائه، في الوقت نفسه، إلى حقل نظرية المعرفة من حيث كونه وعيًا زائفًا أو مطابقًا، من حيث إن الأيديولوجيات يمكن أن تتضمن أحد الوعيين أو كلاهما، أو أن تنوس بينهما، أو أن تفضي إلى ذلك، لدرجة أو لأخرى.
(٥٠) جان جاك روسّو، **اعترافات جان جاك روسّو**، ترجمة حلمي مراد (دمشق؛ بيروت: دار البشير، [١٩٩٨])، ص ٢٨٨.

وكيف يمكن معالجتها وتجاوزها، نحو تحقيق مجتمع نموذجي ينتفي فيه الظلم وتتحقق فيه العدالة، بأفضل شكل ومضمون ممكنين، سواءٌ من حيث المبدأ أو من حيث الواقع؟ وما طبيعة هذا المجتمع المثالي المنشود؟ وما السبيل الضروري أو الممكن للوصول إليه؟ إجابة روسّو عن هذه الأسئلة المهمة، وهي إجابة مختصرة جدًّا، تتمثّل في القول إن الإنسان في حالته الطبيعية قبل الاجتماعية كان وحيدًا وخيّرًا وسعيدًا، لكن اضطراره إلى أن يصبح إنسانًا اجتماعيًا أدّى إلى تغييرات كبيرة في شخصيته أو طبيعته، بحيث أصبح شريرًا وتعيسًا في حياته، بسبب تبعيته المفرطة وغير المتوازنة للآخرين، وحاجته المَرَضية الملتهبة إلى نيل اعتراف الآخرين به. والحلّ لهذا الواقع «المَرَضي» المزري يكمن في توفير الظروف الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية – التربوية الملائمة التي تمنع التهاب أو مرض الحاجة الطبيعية – الاجتماعية إلى الاعتراف أو الرغبة فيه، وتسمح بقيام المجتمع العادل الذي ينال فيه كلٌّ فرد الاعتراف الذي يستحقه.

هذا الحديث الثلاثي الأبعاد، عمّا يُفترض أو يُعتقد أنه كان، وعمّا هو كائن، وعمّا ينبغي أن يكون، هو موضوع كلاسيكي تتناوله تقريبًا كلّ الفلسفات، بل كلّ الثقافات أيضًا، بطريقة أو بأخرى. لكن تفكير روسّو في هذا الخصوص يتضمّن جِدّة وأهمية خاصة، سواءٌ من حيث الشكل أو من حيث المضمون. وقد اختلف المفكرون العرب الذين اهتموا بفلسفة روسّو، من حيث تركيزهم على هذا الجانب أو ذاك من هذه الفلسفة. وسنوجز في ما يلي بعض مظاهر الحضور الروسّوي في الفكر العربي الحديث (النهضوي) والمعاصر، وآراء بعض المفكرين العرب، في هذا الخصوص. ولن نعرض هذه الآراء وفقًا لترتيب زمني، كما لن نتناول الآراء الخاصة بهذا الجانب أو ذاك من فلسفة روسّو، وإنما سنقتصر على عرض نماذج من آراء بعض المفكرين العرب، حول مدى راهنية روسّو، بالنسبة إلى الفكر والواقع العربيين.

* * *

نعرض آراء **محمد حسين هيكل** لأنه صاحب أوّل وأهمّ كتاب عن مجمل فلسفة روسّو، ولأن كتابه يتضمّن إشارات إلى راهنية هذه الفلسفة، بالنسبة إلى الثقافة العربية. ثم نناقش آراء **جمال الدين الأفغاني** و**حسن حنفي**، بوصفهما ممثّلين نموذجيين للتلقّي الانتقادي الإسلامي أو العربي لفلسفة التنوير عمومًا، ولفلسفة روسّو خصوصًا. ثم نبيّن التلقّي العربي المتبنّي أفكار روسّو والمرحّب بها، من دون إبداء أي تحفظ تقريبًا. وقد اخترنا **فرنسيس مرّاش** (١٨٣٥–١٨٧٣) و**فرح أنطون** (١٨٧٤–١٩٢٢) بوصفهما نموذجين لهذا التلقّي. وفي النهاية، نوضح بعض آراء **عبد الله العروي** و**عبد العزيز لبيب** بخصوص راهنية أفكار روسّو بالنسبة إلى الثقافة العربية أو الإسلامية المعاصرة.

في عشرينيات القرن الماضي (١٩٢١–١٩٢٣) نشر محمد حسين هيكل كتابه **جان جاك روسّو: حياته وكتبه**[٥١]، وهو، على حدّ علمنا، أحد الكتابين الوحيدين[٥٢] المكتوبين باللغة العربية، واللذين يحاولان الإحاطة المبسّطة والشاملة، بكلّ الموضوعات الأساسية التي تتناولها الكتابات الروسّوية. وفي مقدّمة الكتاب، يضع هيكل روسّو في مصافّ «الهداة والمرشدين في تاريخ البشرية»[٥٣]. وعلى الرغم من موافقة هيكل النسبية على مضمون قول الشاعر الإنكليزي روديارد كيبلنغ «الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا»، فإنه يعتقد بوجود استثناءات تتمثّل في الأفكار الإنسانية الخالدة التي تشكّل ميراثًا إنسانيًا عظيمًا

(٥١) محمد حسين هيكل، **جان جاك روسّو: حياته وكتبه**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة القاهرة المصرية، ١٩٦٥).
(٥٢) الكتاب الآخر هو: نجيب المستكاوي، **جان جاك روسو: حياته، مؤلفاته، غرامياته** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).
(٥٣) هيكل، ص ٩–١٠.

ومشتركًا. ويرى هيكل في روسّو نموذجًا لهذه الاستثناءات وهذه الأفكار، إذ ساهم روسّو في هذا الميراث الإنساني من خلال عرض تلك الأفكار بأسلوب فني فريد وبديع ومؤثّر. فأفكار روسّو تؤثّر فينا، نحن العرب، حتى الآن، على الرغم من «بعد عصرنا عن عصره واختلاف وسطنا عن وسطه»؛ لأنّها «تخاطب القلب والخيال بقوّة وحرارة وثورة تدفع إليهما من الإيمان والإذعان ما يخضع معه الفكر ويستسلم له اللبّ»[٥٤]. وهذا الميراث من الأفكار الخالدة، ومن الأسلوب الفني البديع لعرضها، هو - بالنسبة إلى هيكل - بمنزلة النور الذي ينير لنا «الوجه الأصحّ من فطرتنا الإنسانية المركّبة»، بما قد «يجعل الصلة بين الشرق والغرب ممكنة على أساس التفاهم الحرّ المخلص لا على مجرّد القوّة الغاشمة»[٥٥]. وعلى الرغم من اتفاقنا المبدئي مع هيكل، في حديثه عن ارتباط فلسفة روسّو بالأفكار الخالدة - وهذا قريب من حديثنا عن كلاسيكية الفكر الفلسفي – فإننا نختلف معه بخصوص اعتقاده أن الجديد في أفكار روسّو يقتصر على عرض تلك الأفكار الخالدة «بأسلوب موسيقي مبدع»، «مليء بالخيال والقوة»، ووضعها في «قالب روائي مدهش»[٥٦]. فهيكل يرى أن الفكرة السامية الخالدة الموجودة في فكر روسّو تمثّلت خصوصًا في نزعته إلى الفضيلة «القائمة على أساسين متينين من العدالة الاجتماعية والإيمان بالعمل»[٥٧]؛ ونحن نعتقد أن جِدّة فكر روسّو تظهر، بشكل خاص، في حديثه عن العدالة الاجتماعية، وأن هذه الجدِّة لا يمكن اختزالها وينبغي ألّا تُختزل إلى مجرّد جدّة شكلية تتعلّق بطريقة التعبير - وروسّو كان بالفعل متميزًا جدًّا، في هذا الخصوص - ففي فكر روسّو، هذه الجِدّة بارزة أيضًا في مضامين تناوله هذه «الأفكار الخالدة أو السامية». وخصوصية هذا الفكر، في هذا المجال، هي ما يجعل روسّو «بطل المساواة»[٥٨]، كما يصفه هيكل محقًّا. وفكرة المساواة/ التفاوت هي الموضوع الأساسي في نظريتَي الاعتراف والعدالة عند روسّو، وهي الفكرة التي لا تجعل الارتباط بين هاتين النظريتين ممكنًا فحسب، بل وثيقًا وضروريًا أيضًا.

جرى **تلقّي روسّو عربيًا**، ودراسة هذا التلقّي، بشكل عام، على أساس انتماء روسّو إلى الفكر التنويري الفرنسي أو الغربي في القرن الثامن عشر، ولم يُنبَّه غالبًا، بشكلٍ واضح وكافٍ، إلى الاختلاف الكبير بين أفكار روسّو وأفكار التنويريين الفرنسيين عمومًا، وأفكار الموسوعيين منهم خصوصًا. فروسّو كان من نقّاد أو منتقدي قيم عصر التنوير، بقدر ما كان من المساهمين في الدعوة إليها وتأسيسها وشيوعها، وهو بهذا المعنى ينتمي إلى فكر ما بعد الحداثة (أو ما بعد التنوير)، بقدر انتمائه إلى قيم الحداثة والتنوير[٥٩]. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفهم قول غوته «مع فولتير فإن العالم القديم هو الذي ينتهي، أمّا مع روسّو، فإن عالمًا جديدًا يبدأ»[٦٠]. ولم يقتصر فكر التنوير عمومًا، وفكر روسّو خصوصًا، على تلقّي الاستحسان والتبني، الجزئي أو الكلّي، لبعض مضامينه (وهو حال تلقّي الفكر الروسّوي لدى كلّ من فرنسيس مرّاش وفرح أنطون وشبلي الشميل وسلامة موسى ولطفي السيد... إلخ)؛ فقد وجّه

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١.
(٥٥)المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥٦) انظر: هيكل، ص ١١، ٧٠، ٨٥ و٢٣١.
(٥٧)المصدر نفسه، ص ١٤.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٥٩) يشير عبد العزيز لبيب إلى هذه النقطة المهمّة، فيكتب: «منزلة روسّو ضمن حركة الأنوار منزلة عويصة وحرجة لتردّدها بين الانتماء الشديد لبؤرة التنوير والمروق عنها». انظر: لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي،» ص ٣٩٣.
(٦٠) الاقتباس مأخوذ من: جورج طرابيشي، إعداد، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٣٣١.

بعض المفكرين انتقادًا شديدًا إلى هذا الفكر، وصل أحيانًا إلى حدّ رفضه بمجمله. ويبدو ذلك واضحًا، بصورة نموذجية، في آراء بعض المفكرين ذوي التوجّه «الديني أو الإسلامي»، مثل جمال الدين الأفغاني وحسن حنفي.

يتّخذ الأفغاني من روسّو وفولتير، في معرض ردّه على «الدهريين»، نموذجًا لتوضيح تهافت «التنوير» الفرنسي، ويضعهما في خانة واحدة هي خانة الزعم الكاذب بـ«حماية العدل، ومغالبة الظلم، والقيام بإنارة الأفكار، وهداية العقول»[٦١]. ويقع الأفغاني، عمدًا أو من غير قصد، في «مغالطة رجل القشّ» (straw man fallacy)[٦٢]، في انتقاده روسّو وفولتير ومهاجمة أفكارهما و«مزاعمهما»؛ إذ ينسب إليهما الجهر بـ«إنكار الألوهية»، وهو أمر لم يفعله أي منهما. ويرى الأفغاني أن «الأضاليل» التي بثّاها «هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسية المشهورة، ثم فرّقت بعد ذلك أهواء الأمّة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها، فاختلفت فيها المشارب، وتباينت المذاهب [...] وأعقب ذلك عروض الخلل لسياستهم الخارجية شرقًا وغربًا. [... و] استمرّ الاختلاف إلى الحد الذي هم عليه اليوم»[٦٣]. ويصعب مناقشة مضامين كلّ السلبيات التي ينسبها الأفغاني إلى فكري روسّو وفولتير، لكن ينبغي التشديد على أمرين: **أولهما** أن الأفغاني بنى انتقاداته «المجحفة» على بعض الوقائع غير الصحيحة؛ وتأكيد تهافت المقدّمات يغْني، في هذا السياق، على الأقل، عن مناقشة النتائج المترتّبة عليها أو المستخلصة منها؛ و**ثانيهما** أن الأفغاني يقيّم سلبًا معظم ما قد يرى فيه الكثيرون قيمة إيجابية. ففي سياق انتقاداته لروسّو وفولتير، لا يرى في الثورة الفرنسية إلّا فتنة، ولا في الاختلاف إلّا تناحرًا، ولا في الأفكار التنويرية إلّا إفسادًا للأخلاق. ونصّ الأفغاني مليء بهذه الأحكام التقييمية التي تفتقر إلى محاجّة تسندها وتسوّغها؛ ولهذا ليس بالإمكان مناقشتها، رفضًا أو تأييدًا، لأن الردّ على أفكار من نختلف معه يكون من خلال الردّ على الحجج التي يسند بها أفكاره ويدلّل عليها، وليس بمجرّد تبني قول مضاد أو موافق له أو مختلف عنه.

يندرج تناول حسن حنفي فكر التنوير[٦٤] في التوجّه الانتقادي ذاته الذي رأيناه عند الأفغاني، لكنه يختلف عنه من حيث إن انتقاده موجّه أساسًا نحو الأحكام المسبقة لعصر التنوير، ونحو ما أسماه «القصور الذاتي لفلسفة التنوير»، وهو القصور المتمثّل في أن لهذه الفلسفة حدودًا «لم تتجاوزها، قد تكون هي السبب في عدم رسوخها في الوعي الأوربي، وعدم تأثيرها في سلوكه»[٦٥]؛ فحنفي يشيد، من حيث المبدأ، بقيم التنوير، ويعدّ فلسفة التنوير «من أزهر ما أنتجه الوعي الأوروبي من فلسفات، بل إنها أزهرها على الإطلاق»[٦٦] لكنّه، في المقابل، ينتقد الوعي الأوروبي الذي عجز، في رأيه، عن تمثّل هذه القيم والحفاظ عليها وتعميقها نظريًا، وعن ممارستها وتجسيدها عمليًا، بحيث أفضى تطوّر هذه القيم، في هذا الوعي، إلى

(٦١) جمال الدين الأفغاني، **رسائل في الفلسفة والعرفان: الرسائل والمقالات**، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، الآثار الكاملة؛ ٢-٣ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ص ١٧٤.

(٦٢) تقوم هذه المغالطة على تشويه أفكار الغير، وتقديمها في صورة ضعيفة منطقيًا، وهشّة فكريًا، وغير حقيقية واقعيًا، بما يجعلها سهلة الدحض والتفنيد. للمزيد حول هذه المغالطة، انظر: عادل مصطفى، **المغالطات المنطقية: طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي (فصول في المنطق غير الصوري)** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧)، ص ١٦٣-١٧١.

(٦٣) الأفغاني، ص ١٧٥.

(٦٤) سنقتصر في هذا السياق على الإحالة إلى نصٍّ لحسن حنفي بعنوان «حدود فلسفة التنوير». وهذا النصّ هو جزء من مقدمة ترجمته لكتاب: هوجوتهولد لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي حسنين (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٢٠٦-٢٢٣.

(٦٥) حنفي، «حدود فلسفة التنوير» في: لسنج، ص ٢١٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢.



نقيض هذه القيم ونقضها. وتتمثّل قيم التنوير عند حنفي في العقل، والتقدّم والإنسان الشامل أو العالمي، والتنوير العقلي، والفردية، والأمّة، والشمول أو العالمية.

ويرى حنفي أن «**العقل** الغربي» سقط في هاوية اللامعقول، أو انتهى إليه، متخليًا عن «العقل التنويري». أمّا **الحرية** التي كانت في فلسفة التنوير «حرية هادفة تبغي خلاص الإنسان من كلّ صور القهر والطغيان الديني أو السياسي»، فقد «انتهت بعد فلسفة التنوير إلى كونها تعبيرًا عن إرادة لاعاقلة، [...]. فلم تعد حرية هادفة بل أصبحت حرية عابثة تعبّر عن أزمة الوجدان أكثر ممّا تعبّر عن غائيته»(٦٧). أمّا **التقدّم**، فظلّ حبيس «التنوير العقلي لا التغير الاجتماعي»، إذ حاول فلاسفة التنوير دفعه «على كلّ المستويات»، العقلية والعلمية والحضارية والاجتماعية، لكن قوة الدفع هذه تلاشت لاحقًا ولم تستطع «تحريك الوعي الأوربي إلّا بضع خطوات»، وانتهى «التقدّم والثورة إلى سكون ونظام على يد الأيديولوجيين وأوجست كونت»(٦٨). وعلى الرغم من أن القرن الثامن عشر جعل **الاستنارة العقلية** تشمل الواقع الاجتماعي، فإنها ظلّت منفصلة عن هذا الواقع، ولم تتحوّل إلى ثورة اجتماعية بالفعل - باستثناء الثورة الفرنسية - إلّا في القرن التاسع عشر. وعلى صعيد مفهوم **الإنسان**، انتقل الوعي الأوروبي من مفهوم «الإنسان الشامل العاقل الحر» إلى مفهوم عنصري أو مركزي ضيق يتمحور حول الإنسان الأوروبي أو الغربي الأبيض أو المسيحي. وبذلك «فقدَ الوعي الأوربي في حكمه على التاريخ حياده، ولم يستطع تجاوز حدوده، ومن ثم فلم يعد يمثّل إلّا نفسه»(٦٩). أمّا **الفردية** التي أصبحت «أحد مكاسب الليبرالية منذ القرن السابع عشر»، وكانت، في فلسفة التنوير، «أكبر ردّ فعل على قهر الفرد قبل العصور الحديثة في المؤسّسات الدينية أو عند أمراء الإقطاع وكبار الملّاك»(٧٠)، فلم يصحبها، في فلسفة التنوير، بُعد اجتماعي واضح؛ «فلو أن هذا البُعد الاجتماعي كان حاضرًا في فلسفة التنوير حضورًا أساسيًا، لربما أمكن استمرارها، ولظهرت فاعليتها في الواقع، وبدا أثرها على الجماهير؛ ولتغلغلت في الشعور التاريخي بدلًا من أن تظل مجرّد افتراض نظري في الدوائر الثقافية ولا تتجاوز سطح الأشياء»(٧١). أمّا مفهوم «**الأمّة**»، فكان في فلسفة التنوير ذا طابع إنساني شامل أو عالمي، إذ كان يحيل إلى الإنسان «المواطن»، ويعبّر عن «ولائه للأمّة والأرض»، «لكن، ولسوء الحظ، سرعان ما تحوّل مفهوم الأمّة إلى الأمّة القومية، أي الأمّة المتميزة من غيرها بتاريخ ودين ولغة وتراث وحضارة على أحسن الفروض، وبجنس وعرف وهبات فطرية على أسوأ الفروض»(٧٢). وأدّى ذلك إلى تكوين «أيديولوجيات عنصرية» و«حروب عالمية» «وظلّ الوعي الأوربي قاصرًا على تجاوز حدوده، وعاجزًا عن الوصول إلى ما هو أبعد من قومياته المتطاحنة»(٧٣). وهكذا جرى التحوّل، في الوعي الأوروبي، من **الشمول** والعالمية التي ترتفع فوق خصوصية العقائد أو الطبقة أو المذهب، إلى خصوصيات قومية أو عنصرية متمركزة حول ذاتها الضيقة.

من الواضح أن نقد حنفي أو انتقاده منصبّ، تحديدًا وعمومًا، على الوعي الأوروبي أو الغربي أكثر من كونه يستهدف فلسفة التنوير وقيمها. ولهذا كان الأكثر ملاءمة هو الحديث عن «أوجه القصور في الوعي

(٦٧) حنفي، ص ٢١٤-٢١٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢١٥-٢١٦.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٧٠) حنفي، ص ٢١٨.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(٧٢) حنفي، ص ٢١٩.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

الأوروبي» - وهي الأوجه التي ظهرت عمومًا بعد عصر التنوير - بدلًا من الحديث عن «أوجه القصور في فلسفة التنوير». لكننا نرى في هذا الانتقاد **اختزالًا مزدوجًا** إلى رؤية أحادية تبسيطية لا تتلاءم مع تعقيد الموضوع المبحوث فيه. يكمن **الاختزال الأول** في القطيعة التي يقيمها بين الوعي الفلسفي الأوروبي التنويري والوعي الأوروبي اللاحق، ووضعه للوعيين في حالة تناقض لا مجال للتشابك أو التصالح بينهما. ويترافق هذا التوصيف للوعيين مع تقييم إيجابي، دائم تقريبًا، للوعي الأول وتقييم سلبي، دائم تقريبًا، للوعي الثاني.

في ما يخص **العقل**، لا نعتقد أن من الملائم أو المعقول اختزال فلسفة التنوير إلى فلسفة للعقل وللعقلانية النقدية، واختزال الوعي الأوروبي اللاحق إلى وعي يسود فيه اللامعقول، بشكل كامل، لدرجة يمكن معها القول: «خرج العقل من الإنسان وظهر في الآلة [...]، فلم يعد للعقل وظيفة، وتخلّى عن عرشه إمّا للتصوّف أو للآلة»[٧٤]؛ فالتنوير والعقل النقدي كانا وما زالا حاضرين في الوعي الأوروبي، النخبوي وغير النخبوي، وفلسفة ماركيوز - الذي يستشهد به حنفي نفسه - تنتمي إلى تيار فلسفي عقلاني كان له حضور قوي في القرن العشرين (مدرسة فرانكفورت الاجتماعية النقدية). وقد مارس هذا التيار وغيره وظيفة الرفض والنقد والسلب، بقدر انتقاده عدم تفعيل هذه الوظيفة في عالمنا المعاصر. فالحداثة، بتنويرها وعقلانيتها النقدية، حاضرة، في قلب عالم ما بعد الحداثة. وبهذا المعنى يمكن أن نفهم أطروحة هابرماس - أحد ممثلي العقلانية النقدية المعاصرة – بخصوص الراهنية المستمرة للحداثة وعدم اكتمالها حتى الآن[٧٥]. فعالم أو فكر ما بعد الحداثة تجاوز عالم أو فكر الحداثة، بالمعنى الهيغلي للتجاوز، وهو المعنى الذي يعني التضمّن والاستيعاب والانتقال إلى مرحلة جديدة «مختلفة» أو «أرقى»، في الصيرورة التاريخية. وفي المقابل، لم يكن الوعي التنويري عقلًا محضًا، إذ تضمّن مسبقًا إرهاصات الوعي الذي سيتجاوزه لاحقًا. وبدا ذلك واضحًا، خصوصًا وتحديدًا، في فلسفة روسّو التي تنتمي إلى وعي ما بعد الحداثة بقدر انتمائها إلى وعي الحداثة التنويرية، وربما أكثر[٧٦]؛ فعلى الرغم من النزعة العقلانية السائدة في بعض أعمال روسّو (في العقد الاجتماعي خصوصًا)، فإن هذه الفلسفة تتضمّن أيضًا (في الخطابين الأول والثاني خصوصًا) نقدًا شديدًا وجذريًا للعقل وللعقلانية التنويرية السائدة آنذاك.

وبالنسبة إلى **الحرية**، ليس صحيحًا التعميم القائل إن حرية فلسفة التنوير كانت «تبغي خلاص الإنسان من كلّ صور القهر والطغيان الديني أو السياسي»؛ فكثيرون من فلاسفة عصر التنوير - ومنهم روسّو - لم يكونوا يقولون بحرّية الاعتقاد، بشكل كامل، إذ شدّد فولتير على الأهمية الكبيرة للإيمان بالله، بالنسبة إلى الأخلاق والنظام الاجتماعي، وذهب روسّو إلى حدّ القول:«لا يمكن للمرء أن يكون لا مواطنًا صالحًا ولا رعية من الرعايا المخلصين» ما لم يقرّ بـ«إعلان إيمان مدني خالص يعود لصاحب السيادة أن يضبطَ بنوده لا على جهة أنها، بالتدقيق، عقائد دينية، بل على أنها شعور بالألفة الاجتماعية»[٧٧]. وعلى صعيد الحريات السياسية، لم يكن فلاسفة التنوير الفرنسي عمومًا - باستثناء روسّو فقط - شديدي

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٧٥) انظر: يورجن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥).

(76) Stephen Ronald Craig Hicks, *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (Phoenix, Ariz.: Scholarly Pub., 2004), esp. pp. 91-104.

(٧٧) جان جاك روسّو، **في العقد الاجتماعي**، ص ٢٤٩.

الإيمان بالديمقراطية، «فقليل فقط من الناس كانوا في ذلك الوقت يؤمنون بالديمقراطية»[٧٨]. وفي مقابل ذلك، نجد أن العالم الأوروبي، في ما بعد عصر التنوير، أصبح يؤمن إيمانًا متزايدًا بالحريات الدينية والسياسية. ولا يمكن اختزال هذه الحريات المتزايدة، كمًّا وكيفًا، إلى مجرّد «حرية عابثة»، كما فعل حنفي.

أمّا بالنسبة إلى فكرة **التقدّم**، فقد كان نقدها وانتقادها الشديدان حاضرين في عصر التنوير الذي رفع معظم فلاسفته لواء هذه الفكرة. وتتضمّن فلسفة روسّو - في الخطابين الأول والثاني خصوصًا - أقوى أشكال ومضامين هذا النقد أو الانتقاد. كما أن هذه الفلسفة دليل على أن عصر التنوير كان يتضمّن استهدافًا للتغير والتغيير الاجتماعيين، ولم تكن أهدافه تقتصر على التنوير العقلي. وقد استمرت هذه الدعوة إلى التغير الاجتماعي، في القرنين اللاحقين، من خلال الفلسفات «اليسارية» عمومًا، والفلسفة الماركسية، خصوصًا. وما زالت دعاوى التغيير والثورة حاضرة، لدرجة أو لأخرى، في الوعي والواقع الغربيين. وربما كان من الصعب القول إن القرن العشرين كان قرن ثورات اجتماعية أو سياسية في أوروبا، لكن، في المقابل، الأصعب من ذلك هو القول إن ذلك القرن كان قرن «سكون ونظام» فقط. فتغيرات كثيرة وكبيرة حدثت في أوروبا القرن العشرين، وإن لم تتّخذ هذه التغييرات طابع الثورات غالبًا.

لن نستفيض في مناقشة بقية الانتقادات، لأن منطق ردودنا السابقة وبعض مضامينها، يمكن أن يتكرّر في مناقشة فكرتي «**الإنسان**» و«**الاستنارة العقلية**» و«**الشمول**». لكننا نعتقد أن فكرة «**الفردية**» تستحق اهتمامًا خاصًّا. فنحن نعتقد أن البُعد الاجتماعي الواضح لم يكن غائبًا عن فكرة الفردية في عصر التنوير. ومن اللافت للانتباه أن حنفي يستحضر فكرة «الإنسان الطبيعي» عند روسّو، للإشارة إلى هذا الغياب. لهذا كان من الضروري، في هذا السياق، التذكير بأن مفهوم «الإنسان الطبيعي»، عند روسّو، يحيل إلى نموذج نظري افتراضي، أكثر ممّا يحيل إلى واقعة تاريخية. وغياب البُعد الاجتماعي عن نموذج «الإنسان الطبيعي» يقابله محايَثة هذا البُعد، في فلسفة روسّو نفسها، للإنسان في المجتمع. فطبيعة الإنسان في المجتمع طبيعة اجتماعية بامتياز، من وجهة نظر روسّو. ويتضح البُعد الاجتماعي للفرد، إذا أخذنا في الحسبان مدى أهمية أو حيوية اعتراف الآخر، بالنسبة إلى كلّ إنسان في المجتمع. ويتضح هذا البُعد أكثر، عندما نتذكّر أفكار روسّو عن «الإرادة العامة»، المختلفة عن إرادة الجميع أو المجموع، و«الخير العام» و«المصلحة العامة». ففي عقد روسّو الاجتماعي يصبح للمجتمع بحد ذاته أهمية لا يمكن ردّها إلى مجموع ما للأفراد من أهمية. وإلى هذه النقطة، يشير حنفي نفسه، في حديثه عن «الأمّة» الذي يلي حديثه عن «الفردية»، فيقول: «أصبح انتساب المرء إلى جماعة أحد أبعاده الإنسانية. [...] وظهرت مفاهيم المجتمع المدني والقانون الوضعي والنظام الاجتماعي لتؤكّد على هذا الجانب الجماعي في الإنسان»[٧٩]. والجدير بالذكر أن تيار الجماعاتيين والقائلين بفلسفة الاعتراف، في الفلسفة المعاصرة، يشدّد على أهمية البُعد الاجتماعي للأفراد، لتجاوز التركيز المبالغ فيه على الفردية، لدى الليبرالية التقليدية أو

(٧٨) رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ١٦٠١-١٩٧٧**، ترجمة أحمد الشيباني، ط ٣ (القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٤)، ص ١٩٩.

(٧٩) حنفي، ص ٢١٩.

المتطرفة(٨٠). وكما ذكرنا سابقًا، يستند تايلور – وهو أحد المنتمين إلى الجماعاتيين والمنظّرين لفلسفة الاعتراف المعاصرة – إلى روسّو وفيخته وهيغل، في إبرازه الأهمية الكبيرة للبُعد الاجتماعي والبينذواتي للفرد. لهذا، ينبغي عدم القول بغياب كامل للبُعد الاجتماعي عن مفهوم الفرد، سواءٌ تعلّق الأمر بفلسفة التنوير أو بالفلسفة المعاصرة.

يكمن **الاختزال الثاني** الذي يقوم به حنفي، في ردّ التنوير وقيمه إلى أصل واحد ناجز وكاملٍ يتمثّل في «الإسلام» أو في «التراث الاعتزالي وروح الإسلام». ووفقًا لهذا الاختزال، فإن «فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدّم والمساواة دعوة إسلامية خالصة»(٨١)؛ ويكون الإسلام «نموذجًا»، بل النموذج، لفلسفة التنوير؛ ولو كان فلاسفة التنوير عالِمِين بهذا الإسلام ومطّلعين عليه وعلى التيار الاعتزالي، لتجنّبوا الأحكام المسبقة التي صنعت «القصور الذاتي لفلسفة التنوير». ويبدو واضحًا التوجّه «السلفي» و«الأصولي» في فكر حنفي، فالأسلاف (الإسلام والتيار الاعتزالي خصوصًا) لم يتركوا مجالاً للأخلاف، لكي يضيفوا شيئًا جديدًا. ولقيم الحقيقة والخير، ولقيم التنوير جميعًا، أصل ناجز ومكتمل، فـ«ما أعلن لسنج اكتماله في القرن الثامن عشر قد أعلن الإسلام تحقيقه في القرن السابع من قبل باكتمال الوحي، وإعلان استقلال الإنسان عقلًا وإرادة، وتأسيس مجتمع العدل والمساواة»(٨٢). فـ«الانحراف نحو الغرب واغتراب شعورنا القومي» «هو السبب في إغراء فلسفة التنوير للمثقّفين العرب وللمصلحين الدينيين، وهم لا يعلمون أنها تحاول اكتشاف ما وضعه الإسلام قبل ذلك بأحد عشر قرنًا، وما صاغه المعتزلة بثمانية قرون»(٨٣).

يعاني تناول حنفي «التنوير الأوروبي» و«التنوير الإسلامي» أسلوبَ «الكيل بمكيالين» الذي يتجسّد في تغيير المعيار الأساسي الذي يجري من خلاله تقييم كلّ «تنوير»؛ فما يأخذه حنفي على فلسفة التنوير، بالدرجة الأولى، لا يكمن في سلبية القيم التي تدعو إليها؛ فهذه الدعوة إيجابية - بالنسبة إلى حنفي - لدرجة أنه عدّها «دعوة إسلامية خالصة»، وإنما يكمن هذا المأخذ، تحديدًا أو خصوصًا، في عجز قيم التنوير - في رأيه – عن أن تكون راسخة في الوعي الأوروبي، ومؤثّرة في سلوكه. لكن حنفي يتجاهل هذا الأساس أو المعيار تمامًا، في حديثه عن «التنوير الإسلامي»؛ فهل حضور قيم التنوير في مجتمعاتنا العربية أو الإسلامية المعاصرة أقوى من حضور هذه القيم في المجتمعات الأوروبية المعاصرة؟ من الواضح أن «مجتمع العدل والمساواة» الذي يعتقد حنفي أن الإسلام أو تنويره قد أسّسه في مرحلة تاريخية ما، تلاشى تمامًا تقريبًا. ألا يعني ذلك أن من الأَولى - وفقًا لمنطق حنفي نفسه - الحديث عن «حدود التنوير الإسلامي» بوصفها «السبب في عدم رسوخ قيم هذا التنوير، في الوعي العربي أو الإسلامي، وعدم تأثيرها في سلوكه؟». ثمّ إن حنفي يعتبر «التقدّم» إحدى أهم قيم التنوير، و«إحدى الدعائم الأساسية في فلسفة التنوير على كلّ المستويات [...]»(٨٤). فهل ثمّة مجال أو معنىً للحديث عن تقدّم فكري (أو عقلي، كما يسمّيه حنفي)، مع القول، في الوقت نفسه، إن قيم التنوير أُنجزت إنجازًا كاملًا

(80) Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in: Derek Matravers and Jon Pike, eds., *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (London; New York: Routledge, 2003), pp. 195-218.

(٨١) حنفي، ص ٢١١.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

منذ قرون طويلة؟ وإذا كان التقدّم يعني «حركة إلى الأمام، بالمعنى الوصفي أو المعياري أو كلاهما، ألا يعني ذلك أن قيمة التقدّم في التنوير، «الإسلامي وغير الإسلامي»، تتناقض مع تلك العودة إلى الوراء، التي يبدو أن حنفي يدعونا إلى القيام بها، للتزوّد بالحقيقة الناجزة الكاملة أو المكتملة، في ماضٍ ما؟ وفي مناقشته لمفهومي «الإنسان» و«الأمّة»، انتقد نزعة بعض الحضارات «للتّمركز حول الذات» بحيث «لا ترى أبعد من ذاتها»، كما انتقد «النظريات العنصرية التي تمجّد الأمّة من حيث هي شعب يتميز بخصال فريدة دون غيره»، كما رفض زعْم أي أمّة أنها «غاية التاريخ وكمال الإنسانية ونهاية التطوّر وآخر المطاف»[٨٥]. ألا يقع فكر حنفي في ما يشبه هذه النزعة وهذا الزعم، عندما يقول بعجز الوعي الأوروبي عن امتلاك شعور حضاري «قادر على الحفاظ على مثل فلسفة التنوير يكتمل الوحي فيه»[٨٦]، وبأنه ربما نكون نحن - شعوب العالم الثالث أو الشعوب الإسلامية - «ممثلي هذه الإنسانية الجديدة؟»[٨٧].

في نهاية هذا النقاش المكثّف والموجز، مع حنفي، ينبغي التشديد على أن تنديده بما أسماه «الانحراف نحو الغرب»، لم يفضِ عنده إلى رفض دراسة «التنوير الغربي»؛ لكنه يرى أن مهمّة الباحثين في هذا المجال ينبغي أن تقتصر على «مقارنة فلسفة التنوير بالتراث الاعتزالي وبروح الإسلام كما عبّر عنها الوحي من أجل إيجاد أوجه التشابه بين التيارين، ومعرفة أسباب قصور فلسفة التنوير وعدم رسوخها في أعماق الوعي الأوربي»[٨٨]. ونحن نعتقد أن هذه المهمة ينبغي أن تتضمّن، أيضًا وخصوصًا، معرفة «أسباب ضعف قيم التنوير وعدم رسوخها في أعماق وعينا وفي مجتمعاتنا العربية أو الإسلامية». فعلم الاستغراب، الذي يعكس العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف - بحيث يصبح الغرب موضوعًا لدراستنا بعد أن كان «ذاتًا» تدرسنا وتدرّسنا - لا ينفي ضرورة أن نبقى موضوعًا للدراسة. كما أننا لا نعتقد بضرورة أو فائدة وضع الفكر العربي أمام تخيير يمارس كلّ طرف فيه دور الإقصاء تجاه الطرف الآخر. فالتنوير «العربي» أو «الإسلامي» المنشود إحياؤه أو بناؤه أو قيامه، لا يقتضي بالضرورة التعارض أو التناقض مع التنوير الغربي، وينبغي ألّا يردّ أحدهما إلى الآخر واختزاله إليه، كما يفعل حنفي الذي يعتبر التنوير الغربي مجرّد تكرار، غير أصيل وغير مكتمل، لتنوير إسلامي، جاء به الوحي، وقام المعتزلة ببنائه وتوضيح أسسه. وعلى أي فكر أو أمّة أو جهة عدم ادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة والكاملة والناجزة؛ فمثل هذا الادّعاء قد يعبّر عن مدى جهل المدّعي، أكثر مما يدلّ على امتلاكه تلك الحقيقة المزعومة. ومن الضروري، أو من المفيد، في هذا السياق، استحضار رأي ابن رشد الذي أكّد وجوب النظر في كتب الأمم السالفة أو المعاصرة، «فإن كان كلّه صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصوابٍ نبهنا عليه»[٨٩]. وينبغي للحكمة أن تكون «ضالّة المؤمن» وغير المؤمن، بغضّ النظر عن مصدرها أو مكمنها.

خلافًا لهذا الاستقبال الانتقادي، حظي التنوير الأوروبي عمومًا، بما في ذلك فكر روسّو، برواج كبير لدى معظم مفكري عصر النهضة العربية. وبدا تأثير روسو واضحًا، بشكل خاصّ، لدى فرنسيس

(٨٥) حنفي، ص ٢١٩.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٨٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ذخائر العرب؛ ٤٧، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩)، ص ٢٦.

مرّاش[٩٠] وفرح أنطون. وقد أظهرت دراسات كثيرة تأثير روسّو الكبير في فكر التنوير النهضوي العربي عموماً، وفكر مرّاش[٩١] وأنطون[٩٢] خصوصًا.

***

يرى باروت في فكر فرنسيس مرّاش «الحالة المنمذجة للتلقّي العربي للفكر التنويري الغربي على مستوى العلاقة مع جان جاك روسّو تحديدًا»[٩٣]. ويظهر التداخل النصّي بين خطاب **مرّاش** والخطاب التنويري الفرنسي، عمومًا، وخطاب روسّو خصوصًا، من خلال حضور عدد كبير من مفاهيم هذا التنوير في خطاب مرّاش، مثل: «التمدّن» و«التنوّر» و«الحرية» و«الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» و«المساواة».. إلخ. ويبيّن باروت أن مرّاش يكاد «يكون أوّل منوّر استوعب نظريتي ‹الحقّ الطبيعي› و‹العقد الاجتماعي› التنويريتين على نحوٍ منظومي مترابط»[٩٤]. وفيما يخصّ «**الحرية**»، أكد مرّاش نسبيتها في المجتمع الإنساني، وكونها مقيدة بـ«العقد الاجتماعي» أو بـ«عقد الهيئة الاجتماعية» على حدّ تعبيره[٩٥]. وفي ما يخصّ «**المساواة**»، يبيّن باروت تبنّي مرّاش «أيديولوجيا مساواتية» قريبة من أيديولوجيا روسّو، في هذا الصدّد، وإن كانت أقل جذرية منها. وانطلاقًا من مفهومه لـ«الصالح العام»، والذي يقترب من مفهوم روسّو لـ«الخير العامّ» أو «الخير المشترك»[٩٦]، قال مرّاش بضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية، وانتقد التفاوت الكبير بين الأغنياء والفقراء، ودعا إلى «حق الاقتراع العام» وتحريره من أي قيد طبقي يعيق تعميمه وشموله[٩٧]. كما رأى مرّاش في «الصالح العام» معيار العقد الاجتماعي المنشود، وميز بين هذا العقد والعقد الاجتماعي المفترض وجوده وتأسيسه للمجتمع الحالي؛ وهو التمييز الموجود، في فلسفة روسّو، بين العقد الاجتماعي المؤسّس للمجتمع القائم المُنتقَد في «**الخطاب الثاني**»، والعقد الاجتماعي النموذجي أو المثالي الذي يطرحه روسّو في كتابه **في العقد الاجتماعي**...[٩٨]. وفي رواية **غابة الحق**[٩٩] تحديدًا أو خصوصًا، يبدو مرّاش أقرب إلى روسّو منه إلى الفلاسفة الموسوعيين، كما يبدو متأثّرًا كثيرًا

---

(٩٠) سبق أن ذكرنا أن مرّاش ولِد سنة ١٨٣٥ وتوفي سنة ١٨٧٣، لكن هناك بعض الخلافات حول تاريخ ولادة مراش وتاريخ وفاته، للاطّلاع على ترجمته أو على موجز لسيرته، انظر: قسطاكي الحمصي، **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر** (حلب: المطبعة المارونية، ١٩٢٥)، ص ٢٠-٣٠، ومارون عبود، **مؤلفات مارون عبود: المجموعة الكاملة** (بيروت: دار مارون عبّود، ١٩٨٦)، ج ٢: **في الدراسة: رواد النهضة الحديثة، الشعر العامي، جدد وقدماء**، ص ١٢١-١٣٦.

(٩١) بالنسبة إلى تأثير روسّو في مرّاش، انظر خصوصًا: محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب، دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ٦٣-١٠٥. وسنعتمد عمومًا على دراسة باروت اعتمادًا كبيرًا، في عرضنا لأفكار مرّاش وتأثره بروسّو. انظر أيضًا، في هذا الخصوص: خليل الموسى، «تجليات الفضاء التنويري في أدب فرنسيس المراش،» **مجلّة جامعة دمشق**، السنة ٢٦، العددان ٣-٤ (٢٠١٠)، ص ١١-٤٦.

(٩٢) بالنسبة إلى تأثير روسّو في أنطون، انظر خصوصًا: عبد العال حسن القدرة، «تأثير جان جاك روسّو على فرح أنطون (دراسة مقارنة)،» **مجلة الجامعة الإسلامية**، السنة ١٠، العدد ١ (٢٠٠٢)، ص ٢١٣-٢٤٨، ولبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي،» ص ٣٨٥-٤١٩.

(٩٣) محمد جمال باروت، في مناقشته لبحث: لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي،» ص ٤٣٧.

(٩٤) باروت، ص ٦٤ و١٠١.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٩٩) فرنسيس فتح الله مراش، **غابة الحق** (بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس للروم الأرثوذكس، ١٨٨١). ونجد تلخيصًا للحكاية التي تتضمّنها هذه الرواية في: الموسى، ص ٢٢-٢٨.

به حين يتحدّث عن «الإنسان الطبيعي» الساذج، وتحوّله إلى «أشدّ المخلوقات وأوحشها» في المجتمع المعاصر، وتأكيده «طبيعة الحرية والمساواة، و«اجتماعية» العبودية والتفاوت»، وضرورة الانتقال من «مجتمع التوحّش» إلى «مجتمع التمدّن» أو «مجتمع التقدّم». لكن هذا التأثير يخفت قليلًا، حين يتحدّث مرّاش عن دعائم هذا المجتمع: وهي خمس: «تهذيب السياسة»، و«تثقيف العقل»، و«تحسين العوائد والأخلاق»، و«صحّة المدينة»، و«المحبّة»(١٠٠). ويرى باروت، في مقارنته بين مرّاش وروسّو، أن مرّاش كان غير محظوظ مقارنة بروسّو، إذ إن الأخير وجد حراكًا اجتماعياً يحمل أفكاره ومنظّرين يقومون بشرحها وتحويلها إلى «فلسفة أساسية للجمهورية»، في حين أن فكر مرّاش لم يحظَ بهذا الحراك الاجتماعي ولا بهؤلاء الشرّاح والمنظّرين. ويختم باروت دراسته، بتأكيد **راهنية** أفكار مرّاش، وأفكار التنوير الفرنسي عمومًا، وأفكار روسّو خصوصًا، وضرورة استئناف حوار الفكر العربي مع فكر «الأنوار»، فيكتب: «ما تبقّى من المراش هو ما يجب أن ننجزه نحن ورثته... وهو بهذا المعنى إرث كبير في ثقافتنا الوطنية، يدعونا إلى إعادة فتح حوار جديد مع 'الأنوار' يستكمل حوار سلفنا العظيم: المنوّر العربي مع قيم العقل والحرّية والمساواة والحقوق الأساسية للإنسان والمجتمع المدني، كي لا تبقى هذه القفزة الهائلة في نسيج الوعي الإنساني خارج نسيجنا نحن العرب»(١٠١).

وبالنسبة إلى تلقّي فرح أنطون لروسّو، يرى كمال عبد اللطيف فيه «إحدى لحظتين هامّتين تعامل فيهما العرب مع روسّو»(١٠٢). وثمّة إجماع، تقريبًا، بين دارسي فكر النهضة العربية، على أن فرح أنطون هو أحد أهمّ المفكرين النهضويين الذين تأثّروا كثيرًا بروسّو. ويذهب لبيب إلى حدّ القول: «ليس هناك من بين مفكري الغرب الكبار من كان أقرب إلى عقل أنطون ووجدانه من جان جاك روسّو»(١٠٣). وقد تنوّعت أشكال التأثير الروسوي في كتابات فرح أنطون، ومضامين هذا التأثير، ليشمل الجانبين الأساسيين لهذا الفكر: «الإنشاءات العقلية» و«الإنشاءات الذاتية»(١٠٤). وعلى الرغم من صعوبة الفصل الكامل بين هذين الجانبين، في النصوص الروسّوية، يمكننا القول إن الجانب الأوّل يحيل، بالدرجة الأولى، إلى «**الخطابين**» و«**إميل**» و«**العقد الاجتماعي**»، في حين يتضمّن الجانب الثاني، بشكل خاص، ما يمكننا تسميته «ثالوث السيرة الذاتية» لدى روسو، والذي يشمل: «**الاعترافات**» و«**روسّو يحاكم جان جاك- حوارات**»(١٠٥) و«**أحلام يقظة جوّال مُنفرد**»(١٠٦). ويرى لبيب أن أنطون هو أول من اعتنى بـ«**الخطاب الثاني**» من العرب،

(١٠٠) انظر: مراش، الفصل ٥، ص ٥٧-٩٥.
(١٠١) باروت، ص ١٠٢.
(١٠٢) «أفكار روسو التنويرية وتمثّلاتها في الجدل السياسي العربي،» حوار مع كمال عبد اللطيف؛ أجرى الحوار محمود معروف، **حريات** (السودان)، ١٥/ ٤/ ٢٠١٣، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.hurriyatsudan.com/?p=105357> (Accessed 18/7/2013).
(١٠٣) لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي،» ص ٣٩٧. وفي تعقيبه على بحث لبيب، يرى محمّد الشيخ «أن الفيلسوف الأكثر حضورًا لدى الرجل [أنطون] ما كان هو روسّو ولا مونتسكيو ولا فولتير، وإنّما جول سيمون، وهو استمرار لفكر التنوير وللثورة الفرنسية». تعقيب محمّد الشيخ على: لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي،» ص ٤٣١.
(١٠٤) انظر: عبد العزيز لبيب، «مقدمة المترجم»، في: روسّو، **في العقد الاجتماعي**، ص ٥٥.
(105) Jean-Jacques Rousseau, *Collection complète des oeuvres* (Genève: [s. n.], 1780-1788), vol. 11: *Rousseau, juge de Jean-Jaques. Dialogues* (édition électronique), on the Web: <www.rousseauonline.ch> (Accessed 18/7/2013).
(١٠٦) جان جاك روسّو، **أحلام يقظة جوّالٍ مُنفردٍ**، ترجمة وتعليق ثريا توفيق؛ مراجعة صالح جودت (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩).

«قراءة واستلهامًا ونقلًا»(١٠٧). كما اتّخذ أنطون من إحدى عبارات روسّو، الواردة في «**الخطاب الأوّل**»(١٠٨)، شعارًا دائمًا لمجلة **الجامعة**. واستند إلى الدين الطبيعي أو «دين الفطرة» أو «دين العقل» عند روسّو، وإلى أفكار ابن رشد وغيره، ليؤكّد أهمية التسامح (أو «التساهل»، وفقًا لمصطلحات أنطون) وضرورته مع الاختلاف عمومًا، ومع الاختلافات الدينية خصوصًا، وليدعو إلى دين «عالمي» أو «إنساني» مشابه مضمونًا لدين روسّو، هو «دين العدالة والحق والمحبة والصفح للجميع»، كما رأى في رواية **أورشليم الجديدة**(١٠٩). وقد استخدم أنطون فن الرواية «للترويج» لأفكاره أو للدعوة إلى تبنّيها، مثلما فعل روسو في **هيلويز الجديدة**(١١٠)، ومرّاش في **غابة الحق**، وأراد أن تكون روايته فلسفية، واجتماعية- أخلاقية، وأدبية - عاطفية، في الوقت نفسه(١١١). ولهذا السبب، وقعت روايات أنطون في المطبّ نفسه الذي تقع فيه عادةً غالبية الروايات أو القصص التي يؤلّفها الفلاسفة والمفكرون، وهو المطبّ المتمثّل في المباشرة الخطابية وضعف الحبكة والبنية الروائية أو القصصية. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفهم لماذا لا تحقّق الروايات التي يكتبها الفلاسفة أو المفكرون غالبًا نجاحًا يتجاوز النجاح الذي يتمّ تحقيقه أحيانًا في عصرها. وينطبق هذا الحكم على روايات مفكري عصر النهضة عمومًا، وعلى الأعمال الروائية أو المسرحية لروسو أيضًا، على الرغم من أن رواية روسّو المذكورة حققت نجاحًا مدوّيًا في عصرها، لدرجة وصْفها بأنها «أنجح رواية في التاريخ»(١١٢).

وما يؤخذ غالبًا على تلقّي فرنسيس مرّاش وفرح أنطون، ومعظم مفكري عصر النهضة العربية عمومًا، لفكر روسّو، وغيره من فلاسفة التنوير الأوروبي، هو الغياب الكامل أو شبه الكامل للبُعد النقدي عن هذا التلقّي؛ فقد انشغل هؤلاء المفكرون بالاستخدام الأيديولوجي لأفكار التنوير الغربي، من دون استحضار تأسيسه الفلسفي أو القيام بهذا التأسيس(١١٣). وبذلك، اندرج فكر روسّو، على أيدي هؤلاء المفكرين، في ما يمكن تسميته الفكر «الدعوي»(١١٤) (أي الفكر الأيديولوجي القائم على الدعوة إلى

(١٠٧) عبد العزيز لبيب، «تقديم»، في: روسّو، **خطاب في أصل التفاوت**، ص ٣١. وربما ينبغي إبداء بعض الحذر والتحفّظ تجاه هذا الحكم؛ فقد سبق لمرّاش في **غابة الحقّ** أن استوحى من هذا «الخطاب» مفهومه لـ «الإنسان الطبيعي» أو «طبيعة الإنسان»، ولـ «مجتمع التوحّش»، وبدا شديد التأثّر به، في تقييمه الإيجابي للأول وانتقاداته الكثيرة والكبيرة للثاني.

(108) Rousseau, *Discours sur les sciences,* p. 16, note (1).

(١٠٩) فرح أنطون، **أورشليم الجديدة، أو، فتح العرب بيت المقدس والرجل المريض والإسرائيلية الجميلة فيها** (الإسكندرية، مصر: مجلة الجامعة، ١٩٠٤).

(110) *Julie ou La nouvelle Héloïse: Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes*, recueillies et publiées par Jean-Jacques Rousseau, on the Web: <http://www.ecole-alsacienne.org/CDI/pdf/1301/130128_ROU.pdf> (Accessed 18/7/2013).

(١١١) انظر: أنطون، ص ١.

(١١٢) سترومبرج، ص ٢٠٦.

(١١٣) هذا الانتقاد للفكر العربي (النهضوي خصوصًا) حاضر في معظم نصوص دارسي هذا الفكر. فعلى سبيل المثال، يبيّن العروي، في حديثه عن تأثّر مفكري النهضة العربية بفكرة الحرية الحاضرة بقوّةٍ في المنظومة الليبرالية، أن هؤلاء المفكرين «لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الحرّية**، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٤٩. وفي سياق حديث لبيب عن تلقّي فرح أنطون للفكر الروسّوي، يشير إلى أن أنطون «ضحّى بالتأسيس الفلسفي على قربان العمل التربوي والتنويري». انظر: لبيب، «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي،» ص ٤١٣. ويرى عبد اللطيف أن «النصوص الأنوارية، نصوص عصر النهضة، تتضمّن كثيرًا من الحماسة الأيديولوجية، وقليلًا من النظر النقدي، المؤطّر للفكر الفلسفي». انظر: عبد اللطيف، «نحن والأنوار،» ص ٢٨.

(١١٤) للمزيد حول هذا المفهوم وحضوره في الثقافة العربية المعاصرة، ونقد هذا الحضور، انظر: عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠).

تبنّي هذه الفكرة أو تلك، وتغيير هذا الوضع أو ذاك)، أكثر من كونه ساهم في تحفيز التساؤل الفلسفي العربي وتعميقه. ويروم بحثنا المساهمة في هذا التأسيس المفتقد، ليكون جزءًا من قاعدة معرفية يمكن أن تسمح بالوصول إلى فهم أفضل للواقع العربي، وبتقديم تسويغ أكبر للحديث عن ضرورات تغييره وتطويره وتثويره.

وفقًا لعبد اللطيف، فإن اللحظة المهمة **الثانية** في تفاعل العرب مع فكر روسّو تتمثّل في ترجمة عبد الله العروي نص **دين الفطرة**(١١٥) - الذي يشغل القسم الأكبر من الكتاب الرابع في **إميل** - وفي المقدّمة التي كتبها لهذه الترجمة، وفي ملاحظاته في هوامشها. وعلى الرغم من اعتقادنا بتباين لحظة أنطون عن لحظة العروي، من حيث إن لحظة أنطون شهدت تفاعلًا أكبر وأوسع من تفاعل العروي في ترجمته لـ **دين الفطرة**، فإننا نعتقد بأهمية الدلالات الحاضرة في تفاعل العروي مع الفكر الروسّوي. وقد كانت أفكار روسّو المتعلّقة بالدين والحرية الدينية موضع اهتمام النهضويين العربي عمومًا، بحيث انتقدها البعض (أمثال الأفغاني) وأشاد بها البعض الآخر (أمثال أنطون). ويبدو العروي عمومًا، في تقديمه، أقرب إلى الاتجاه الثاني، مع أنه لا يرى أن نصّ روسّو يتعلّق بالدين بحدّ ذاته، بقدر ما يتعلّق بـ«الهمّ الديني» الملازم للإنسان بوصفه إنسانًا. فـ«هذا الهمّ عاد بعد أن غاب، وإن قُدّر له أن يغيب مجدّدًا فهو لا محالة عائد ما دام الإنسان إنسانًا»(١١٦). وتظهر **راهنية روسّو** عربيًا أو إسلاميًا، بالنسبة إلى العروي، في تأكيده، منذ الصفحة الأولى للـ«تقديم»، أنه لم يختر نقل هذا النصّ إلى اللغة العربية «اعتباطًا»، وإنما جاء هذا الاختيار بناءً على خطّة نقدية، تنطلق من اعتقاد «دائم» لديه بأن الفكر الغربي كان قريبًا من تمثّل الفكر الإسلامي في منتصف القرن الثامن عشر فقط، لا قبل ذلك ولا بعده. وفي تناول سؤال «لماذا ترجم عبد الله العروي نصّ دين الفطرة لروسّو؟»، يحيلنا كمال عبد اللطيف إلى تأكيد العروي - في إحدى يومياته في الجزء الثالث من **خواطر الصباح** (١٩٨٢-١٩٩٩) - «حاجة الفكر العربي إلى أمّهات الكتب في الفكر الحديث والمعاصر، بحكم أنها تضيء الطريق أمام مساعي التحديث المتواصلة في فكرنا ومجتمعنا»(١١٧).

ففي مواجهة المجتمع القلق المضطرب الذي نعايشه، يرى العروي أن روسّو يقدّم لنا «عقيدة، بسيطة، بيّنة، صادقة، توفّق بين العقل والوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار»(١١٨). ويعتقد العروي أنه يمكن لهذه العقيدة، والتجربة الوجدانية التي أفضت إلى رسمها، مساعدتنا في فهم كتاب روسّو وكتابات إسلامية مشابهة له، وتزويدنا بالمعيار الذي يساعدنا على «الحكم بعمق وموضوعية على المشاريع الإصلاحية التي ظهرت عبر القرون في مجتمعنا الإسلامي»(١١٩)، لكن إذا كان ثمّة كتابات إسلامية شبيهة بكتابات روسّو، فما حاجتنا إلى تلك الكتابات الأخيرة وما تقتضيه من جهد النقل أو الترجمة؟ يشير العروي إلى أن نصّ روسّو يتضمّن مفهومًا مهمًّا، تفتقده نصوص المفكرين والفلاسفة

(١١٥) جان جاك روسّو، **دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا**، نقله إلى العربية عبد الله العروي (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢).
(١١٦) العروي، «تقديم،» في: المصدر نفسه، ص ٢١.
(١١٧) كمال عبد اللطيف، «لماذا ترجم عبد الله العروي نصّ «دين الفطرة» لروسّو؟،» **تبين**، السنة ١، العدد ١ (صيف ٢٠١٢)، ص ٢١٢.
(١١٨) العروي، «تقديم،» ص ٦.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٦.

الإسلاميين، أمثال الغزالي وابن طفيل وابن باجة وابن رشد. ويتمثّل هذا المفهوم - الذي يشكّل عماد الفكر الحديث، وركيزة أساسية في فكر روسّو - في «وجدان الفرد الحرّ المستقلّ»[١٢٠]. وينسب العروي إلى روسّو تبنّي نزعة «فردانية مطلقة» - تمثّل أحد «أهمّ أركان الحداثة» - وذلك من خلال الاعتقاد بأن «الفرد لا يسعى إلّا إلى ضمان سعادته، وأعلى صور السعادة هي رضى النفس على ذاتها»[١٢١]. ونحن نعتقد أن هذا التأويل أحادي، ولا يعبّر عن مجمل وجهة نظر روسّو، في هذا الصدد. ففلسفة روسّو – «الجمهوري»، وأحد ملهمي التيار الجمهوري في الفلسفة المعاصرة، وصاحب **العقد الاجتماعي**، والمتحمّس لأسبرطة وروما القديمتين – لا يمكنها الاقتصار على تبنّي نزعة فردانية، ومن ثم لا يمكن لتلك الفردانية بالتأكيد أن تكون مطلقة. وإذا كان روسّو في **إميل** يبدو أقرب إلى تلك «الفردانية» التي يتحدّث عنها العروي، فهو، في **العقد الاجتماعي** عكس ذلك تمامًا؛ فوفقًا للعقد، يذوب الفرد، بشكل كامل تقريبًا، في الجماعة، ولا تكون إرادته حرّة إلّا بمقدار ما تعبّر عن «الإرادة العامة» أو «المصلحة العامة»، بغضّ النظر عن انعكاس ذلك على مصلحته الخاصة الضيقة. وحتى في **إميل**، حيث يسعى روسّو إلى تكوين ذلك الإنسان الحر المستقل عن الآخرين، فإن «رضى النفس على ذاتها» مرهون، لدرجة أو لأخرى، برضى الآخرين عليها وباعترافهم بها وبتقبّلهم لها. ويبدو بُعد فكر روسّو عن تلك «الفردانية المطلقة» المزعومة، في أوضح صوره، في نظريتي الاعتراف والعدالة في فلسفته. والتوفيق بين النزعة الفردانية الموجودة في **إميل** والنزعة «الجماعاتية» المهيمنة في **العقد الاجتماعي**، هو أحد أهمّ التحدّيات التي تواجه دارسي روسّو عمومًا، والمهتمّين بنظريتي الاعتراف والعدالة خصوصًا.

يرى العروي، في معرض تحديده مكمن الأهمية في فكر روسّو، بالنسبة إلى الفكر الإسلامي، أن هذه الأهمية لا تتمثّل في كيفية «تعرّف روسّو، والغرب عمومًا، على الإسلام» أو في رأيهم فيه، ولا في كيفية اكتشاف المسلمين للغرب؛ وإنّما تتمثّل تحديدًا في «السؤال الذي طرحه روسّو على نفسه منذ أن حلّ بباريس وعاشر الفلاسفة العلمانيين»، وهو السؤال الذي ينبغي لنا أن نقوم بطرحه على أنفسنا، نظرًا إلى كوننا، بكيفية ما، في «وضع مماثل» لوضع روسّو. ويتمثّل هذا السؤال في البحث عن «شكل التعبّد المناسب لمجتمع يعتقد أنه وجد في علم المادّيات بديلًا كافيًا مناسبًا عن الدين التقليدي»[١٢٢].

ويرى العروي، في حديثه عن «**راهنيّة روسّو**» عمومًا، أن سؤال الراهنية هذا هو «سؤال خطابي، إذ تتوالى على الكاتب فترات إعجاب مفرط وفترات إهمال أو نقد لاذع»[١٢٣]. وعلى الرغم من «خطابية» هذا السؤال بشأن الراهنية، فإننا نجد بعض الإجابات عنه في «تقديم» العروي؛ فهو من جهة، يشير إلى إعجاب «علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين واللغويين ومنظّري السياسة ونقّاد النصوص ..إلخ»، وإشادتهم به وبأفكاره؛ لكنّه يعتقد، من جهة أخرى، أن روسّو ليس «في قلب الحداثة كما نعيشها اليوم»[١٢٤]، وهو بالتالي ليس معنيًا أو مقصودًا بـ«الانتقادات الموجّهة إلى هذه الحداثة»؛ نظرًا إلى كون روح هذا العصر أقرب إلى خصوم روسّو من الفلاسفة، من قربها منه أو من أفكاره. وهكذا نجد ثنائية تتمثّل في حضور

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(١٢٢) العروي، «تقديم،» ص ١٩.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

روسّو «الإيجابي»، على المستوى الفكري أو النظري النخبوي، وغيابه «السلبي»، على المستوى «الواقعي» أو «الحياتي». لكن ينبغي الحذر في التعامل مع هذه الثنائية التي قد تتضمّن تقييمًا إيجابيًا لكلّ حضور أو تأثير روسّوي في روح هذا العصر وفكره، وتقييمًا سلبيًا لأي تضاد قائم بين روح هذا العصر والأفكار الروسّوية. فضلًا عن ذلك، ينبغي أن نأخذ في الحسبان أن أفكار روسّو عن «فردانية الإنسان» وعن الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية – سياسية، هي جزء من أركان الحداثة وأسسها، كما يشير العروي نفسه محقًّا. وهذا يعني أن روسّو حاضر، جزئيًا ونسبيًا، «في قلب الحداثة، كما نعيشها اليوم»، بقدر ما هو غائب عن هذا القلب، جزئيًا ونسبيًا، أيضًا. فالأسس أو الأركان جزء من هذا القلب، بل ربما كانت قلبه. وعلى هذا الأساس، نفهم قول نظمي لوقا: «زماننا ما كان ليوجد على هذه الصورة لولا أن روسّو قد مهّد له، وبذر بتعاليمه وأحلامه وصرخات نفسه الشاعرة بذور الحرية الفكرية والحرية التربوية التي **حدّدت معالم عصرنا الحديث**»[١٢٥].

يبيّن لنا العروي، في «تقديمه» و«ملاحظاته»، وفي أعماله عمومًا، «أهمّية المقارنة في المنزع التاريخاني»، و«ضرورة الاستفادة من مكاسب التاريخ والعصر لمواجهة العلل المتشابهة فيه»[١٢٦]. ومضمون نصّ روسّو، المترجَم والمقدَّم، هو ما يجعل العروي يركّز على ما أسماه «الهمّ الديني» وما يتّصل به أو يثيره، كحرية العقيدة والفكر عمومًا، وأخلاقية التدين... إلخ. لكن العروي، في توضيحه مضامين الفكر الروسّوي، يقدم إشارات إلى مدى راهنية هذا النصّ، على المستوى السياسي أيضًا. وهو صعيد متّصل، لدرجة ما، بالصعيد الديني، إذا أخذنا بعين الاعتبار، من جهة أولى، أن الدين يمثّل ظاهرة اجتماعية – سياسية، ومن جهة ثانية، أن الواقع العربي يشهد وصول أو إمكانية وصول «بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة في بعض البلدان العربية» عمومًا، وتلك التي تشهد «ربيعًا عربيًا»، خصوصًا. وتبدو هذه الإشارات، على سبيل المثال، في حديثه عن الإصلاح والثورة الاستباقية التي نادى بها فلاسفة التنوير الفرنسي، لتجنّب حصول «ثورة شعبية عارمة»، وفي عرضه جذرية التفكير الروسّوي الساعي إلى «بناء مجتمع جديد وعقيدة جديدة». وقد حاول عبد اللطيف البحث في أهمية مشروع العروي الفكري، الوثيق الصلة بمشروع روسّو، «في أزمنة وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة في بعض البلدان العربية»[١٢٧].

ويتحدّث عبد العزيز لبيب، في تقديمه الممتاز والمهمّ لترجمة **العقد الاجتماعي**، عن إمكانية إقامة صلة أو علاقة بين فكرة أو مفهوم «الديمقراطية المباشرة والراديكالية» التي دعا إليها روسّو، و«الأزمات الثورية العربية الحالية» وما أفضت إليه من مطارحات قانونية وسياسية وفكرية، في بعض البلدان العربية عمومًا، وفي تونس ما بعد الثورة خصوصًا[١٢٨]. ويستخدم لبيب أحيانًا الواقع السياسي العربي، لتأكيد موضوعية أو واقعية بعض أفكار روسّو أو أحكامه، أو يستخدم هذه الأفكار والأحكام، للإحالة إلى ذلك الواقع أو شرحه. ويكتب في تعليقه على قول روسو بضرورة وجود دستور ثابت لا يُعبث به، وفقًا للأهواء والمصالح الشخصية ومصالح الحكّام: «إن روسّو محقٌّ كلّ الحق. ولنا في البلاد العربية في هذا الوقت

(١٢٥) نظمي لوقا، «التربية عند جان جاك روسّو» في: جان جاك روسّو، **إميل أو التربية**، ص ١٥-١٦ (التشديد من عندنا).
(١٢٦) عبد اللطيف، «لماذا ترجم عبد الله العروي،» ص ٢١٣.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٢٨) انظر: لبيب، «مقدمة المترجم،» ص ١٥ و٥٤.

أمثلة على التلازم بين العبث بالدستور والاستبداد والطغيان، فعندنا تُنسج القوانين على قياس الطغاة وتتبدّل بحسب مقامهم وسنّهم ونسبهم... إلخ.»[١٢٩]. وفي تعليقه على توصيف روسّو لسلوك كلٍّ من الطغاة والمستبدّين، والتمييز بينهما، يكتب: «من المدهش أن تنطبق حركة الحكومات واضطراباتها كما يرسم روسّو مسارها العام، ومنها بالخصوص فساد الجمهوريات وانحلالها إلى طغيان واستبداد، على الحالة السياسية العربية»[١٣٠].

في الختام، نعتقد أن جولتنا السريعة والمكثّفة في آراء بعض المفكرين العرب حيال روسّو أوضحت بعض تفاصيل حضور روسّو في الفكر العربي، وأهمية هذا الحضور، بالنسبة إلى الفكر والواقع العربيين. ومن حيث المبدأ، ينبغي ألّا يكون هذا الحضور القوي مفاجئًا، إذا أخذنا بعين الاعتبار كلاسيكية الفكر الروسوي وأصالته في تناول مسائل الحرية، والمساواة أو التفاوت، والسعادة وطبيعة «إنسان الطبيعة» ومدى اختلافها عن طبيعة «إنسان الإنسان» أو «إنسان المجتمع القائم»، وطروحاته بخصوص المجتمع المنشود، وهو مجتمع العدالة والاعتراف. ويمكن لأفكار روسّو أن تساهم في تعميق أفكارنا بشأن واقعنا العربي وتأسيسها فلسفيًا، بما يسمح لنا ببناء معيار فكري نقدي لمحاكمة الواقع الراهن، وبلوغ تصوُّر أوضح بخصوص مستقبلنا المنشود. وعلى هذا الأساس نتّفق مع عبد اللطيف، في قوله: «إن روسّو حاضر ومستمر الحضور في الثقافة العربية، لأنه لم يكن مفكرًا منغلقًا مذهبيًا، بقدر ما كان يلامس في القضايا، التي يعالجها، قضايا الهمّ الإنساني، وهي قضايا مفتوحة على إشكالات مستمرة. والإسهام الروسّوي في هذا الباب دون شك يُعدّ إسهامًا إنسانيًا نحتاج دائمًا إلى مراجعته، للتعليق عليه، وإلى ترجمته والعناية به»[١٣١]. وإذا كان لبيب محقًّا في اعتقاده بأن صورة روسّو الأصيلة، التي كانت سائدة عمومًا لدى روّاد النهضة العربية، قد «خبا بريقها وخفت تأثيرها»[١٣٢] في الفكر العربي أو الإسلامي المعاصر، فإننا نأمل بأن يساعد هذا التمهيد - والأبحاث المستقبلية أو المنشودة التي عمل التمهيد على إظهار مشروعيتها أو أهمية وجودها وضرورته - على إعادة هذا البريق وزيادة ذلك التأثير، بالقدر الذي يمكن فيه، لهذا البريق وذلك التأثير، أن يساهما في الوصول إلى فهم أفضل لواقعنا العربي ولضرورات تحديثه أو تغييره. ونعتقد أن تناول روسّو، من زاوية نظريتي الاعتراف والعدالة لديه، يمكن أن يكون أحد المداخل الملائمة والمعقولة، للعمل على تحقيق ذلك الأمل.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤، هامش (٨).
(١٣٠) لبيب، «مقدمة المترجم،» ص ٢٨، هامش (٩).
(١٣١) «أفكار روسو التنويرية».
(١٣٢) لبيب، «مقدمة المترجم،» ص ٦١.

حسن المودن*

قراءة نفسانية في قصة النبي يوسف
عقدة الأخوة أولى من عقدة أوديب

انطلقت الدراسات النفسانية في النقد العربي الحديث وهي تحاول أن تقرأ الأدب العربي، قديمه وحديثه، من مركّبات عُـقدية يفترض التحليل النفسي، وخاصة مع سيغموند فرويد، أنها الأقدر على فهم بنية الإنسان النفسية وتفسيرها. وهكذا، وعلى سبيل التمثيل، يمكن أن يُستحضر من البدايات الأولى كيف درَس محمود عباس العقاد شخصية أبي نواس وشعره من خلال عقدة النرجسية في كتابه: أبو نواس الحسن بن هانئ، وكيف جاء محمد النويهي بعده ليدرس عقدة أوديب عند الشاعر نفسه في كتابه: نفسية أبي نواس. ولم تخلُ المراحل اللاحقة من دراسات تسير في الاتجاه نفسه، منها دراسة جورج طرابيشي: عقدة أوديب في الرواية العربية، ودراسة خريستو نجم: النرجسية في أدب نزار قباني.

﴿قَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ﴾[1].

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الأَلْبَابِ﴾[2].

على الرغم من أهمية هذه الدراسات التي يعود إليها الفضل في تأسيس أو تطوير نقد أدبي يستند إلى التحليل النفسي، ويضيء جوانب أخرى مغايرة في المبدع وإبداعه، فإنها تبقى دراسات تطبق التحليل النفسي على النصوص الأدبية تطبيقًا قابلًا للمساءلة؛ فهي تسعى إلى تطبيق عُقَد نفسانية جاهزة على النصوص وأصحابها. والحال أن الواقع الذي لا بد من استحضاره باستمرار هو أن مؤسسي التحليل النفسي، وخصوصًا فرويد، استوحوا هذه العُـقد من النصوص الأسطورية والأدبية والدينية؛ فعقدة أوديب أو عقدة نرجس مستوحاة من الأساطير الإغريقية، وغيرها من العُقد مستمد من نصوص أخرى، مسرحية وروائية.. من هنا، فإنه ليس على التحليل النفسي أن يضيء الأدب، بل على الأدب أن يضيء التحليل النفسي باستمرار، ذلك لأن الأدب هو الذي يتجدد على نحو مستمر، وهو الأقدر على تجديد

---

* أستاذ مساعد في الآداب بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مراكش – المغرب.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٧.

(٢) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١١١.

التحليل النفسي وتطويره، فمن أجل ألّا يبقى التحليل النفسي جهازًا مفهوميًا جامدًا، وألّا يبقى النقد النفسي مجرد تمرين تتكرر من خلاله مفاهيم نفسانية جاهزة وجامدة، لا بد من أن نطرح الأسئلة الآتية: ألا يمكن للنقد النفساني أن يستمد مفاهيم نفسانية جديدة من نصوص أخرى؟ ألا يمكن أن يستوحي عُـقدًا أخرى من نصوص قد تكون قديمة أو حديثة؟ ما الأكثر فائدة بالنسبة إلى الأدب كما بالنسبة إلى التحليل النفسي: أهو العمل على تطبيق مركّبات عُقدية جاهزة على كل النصوص، قديمة كانت أو حديثة، أم السعي إلى استيلاد مركّبات عُقدية أخرى من هذه النصوص، بما يزيد من عمق فهمنا أو تفسيرنا للإنسان ولغته وأدبه؟

أزعم في هذه المحاولة أن من الممكن أن نستمد من النصوص الأدبية، أو من النصوص الدينية، أو من غيرها من النصوص، مفاهيم وتصورات نفسانية مختلفة ومغايرة لتلك التي صرنا نُسقطها على الكثير من النصوص؛ فبدل أن نُسقط مفهومًا نفسانيًا ما على نص ما، سيكون من الأفضل أن نتساءل: ألا يمكن لهذا النص أن يسمح لنا بأن نستمد منه مفهومًا نفسانيًا جديدًا، فنسجل للنص الأدبي أصالته وفرادته، ونساهم، انطلاقًا منه، في تطوير معرفتنا بالإنسان، بلغته وأدبه، وخاصة من الناحية النفسانية؟ والنص الذي نقترحه حجة على زعمنا إمكانية استيحاء مفاهيم نفسانية أخرى من النصوص، سواء أكانت أدبية أم دينية أم أسطورية، هو قصة من قصص القرآن: قصة يوسف؛ فلاشك أن لهذه القصة مكانة خاصة في النفوس، وحضورًا لافتًا في كثير من الدراسات، ولا يمكن للباحث إلّا أن يتساءل: من أين تستمد هذه القصة قوّتها؟ هناك العديد من الدراسات، ولا سيما الحديثة والمعاصرة، التي كشفت النقاب عن الكثير من الجوانب الجمالية الخلاقة التي قد تشكل جانبًا من جوانب القوة في القصة، إلّا أن الملاحَظ هو أن هذه القصة لم تنل حظها من الدراسات النفسانية إلّا في النادر القليل، وغالبًا ما تعمل هذه الدراسات على تطبيق المفاهيم النفسانية الجاهزة من دون أن تتساءل عن إمكانية استيلاد مفاهيم جديدة من النص موضوع الدرس، بحيث يبدو من الصعب، مثلًا، أن نقتنع بأن العقدة المركزية في هذا المحكي الديني هي «عقدة أوديب»، كما تذهب إلى ذلك بعض الدراسات المعاصرة؛ فالقصة لا تركز على علاقة الطفل بأبويه فقط، بل إنها تمنح الأولوية أيضًا لطرف آخر من أطراف العائلة، وهو ما قد يسمح بأن نفترض أن الأمر يتعلق بعقدة مغايرة، قد تكون أولى من عقدة أوديب وأهم.

لكن قبل الدخول في تفاصيل هذا الافتراض، فنستوحي من النص الديني صورةَ مركَّـب عُـقدي جديد، ونعيِّن له اسمـًا رمزيـًا، نرى من الضروري أن نتوسع قليلًا في افتراضات أولية تمنح هذه المحاولة صدقيتها ومشروعيتها.

من تطبيق التحليل النفسي على الأدب إلى تطبيق الأدب على التحليل النفسي

هذا الافتراض الأول هو منطلق هذه المحاولة وأساسها، وهو يستمد مرجعيته ومصداقيته من بعض التصورات النقدية النفسانية المعاصرة، وخصوصًا منها تلك التي تعود إلى الناقد والمحلل النفسي المعاصر بيير بيار الذي ألَّـف العديد من الدراسات التي تسائل الروابط بين الأدب والتحليل النفسي، ويعمل في

مجمل أعماله، التي تقارب العشرين، على توظيف السخرية والمفارقة لمصلحة تحليل أدبي متجدّد؛ ففي كلّ عمل نقديٍّ من أعماله، يأتي بشيء مثير وغير منتظَر، يفاجئ القارئ باكتشافاته ومراجعاته، بتحقيقاته وتعديلاته وتنقيحاته، بمساءلاته ومناقشاته للأحكام والمسلمات.

في إطار هذا الأسلوب الجديد في التحليل والتفكير، يندرج كتابه الذي أصدره سنة ٢٠٠٤ تحت عنوان: **هل يمكن تطبيق الأدب على التحليل النفسي؟**[٣]، ويقترح فيه، وبغير قليل من السخرية، نظرية جديدة: تطبيق الأدب على التحليل النفسي؛ فإذا كان المألوف هو تطبيق التحليل النفسي على الأدب، فإن بيار يدعونا إلى قلب الأدوار، وذلك بأن نجرّب تطبيق الأدب على التحليل النفسي. وهناك العديد من الأسباب التي تدعوه إلى مراجعة العلاقة بين الاثنين، ومن أهمها أن النقد الأدبي الذي يطبّق التحليل النفسي على الأدب أصابه الإفلاس، ويعود السبب في ذلك إلى أن تطبيق التحليل النفسي على الأدب يؤكد النظرية التي تمّ الانطلاق منها، ولا يضيء العمل الأدبي؛ وبالعكس، إذا تم الاعتماد على منهج يقلب الأشياء، يكون بإمكان الأدب أن يقول أشياء عديدة للتحليل النفسي.

في الاتجاه نفسه، فسَّر بيار كيف أن المعرفة الإنسانية بشأن الجهاز النفسي لم تكن تعرف، كما يعتقد البعض، مسارًا بطيئًا عرف انطلاقته القوية في القرن التاسع عشر، وخصوصًا في أواخره مع فرويد. وقد حان الوقت في نظره لإعادة قراءة ما «قبل» التحليل النفسي، فأصدر في هذا الإطار كتابًا مهمًّا سنة ١٩٩٤ عنوانه: **موباسان، بالضبط قبل فرويد**[٤]، يقرأ فيه الناقد المحلل النفسي فرويد بمساعدة كاتبٍ سابق: موباسان. وحان الوقت، في نظره دائمًا، لأن نفحص من جديد أعمال بعض المعاصرين لمؤسس التحليل النفسي فرويد، وهم يتميزون بأنهم لافرويديون من مثل: بيسوا وبروست..؛ وحان الوقت لأن ننتقل إلى كتّابِ ما «بعد» فرويد من مثل: أندري بروتون وبول فاليري وسارتر وأغاتا كريستي... إلخ.

اللافت هنا أن الناقد النفسي، بهذا الأسلوب الجديد، يقوم باكتشاف الإمكانات النظرية التي يمكن أن توفرها الأعمال الأدبية، ويعلّمنا كيف نعيد بلذّة جديدة اكتشاف هوميروس وسوفوكل وشكسبير وموباسان وهنري جيمس وأغاتا كريستي... وغايته من ذلك كله أن يوضح أن الأدب، بمنطقه الخاص، لا يكفُّ عن الخلق والإبداع، ويقدِّم «نظريات أخرى» قابلة للاكتشاف، ويمكنها أن تكون أكثر تقدّمًا مما يقدمه التحليل النفسي.

يرمي بيار من وراء ذلك كله إلى لفت الأنظار إلى أن التحليل النفسي هيمن على أشكال المعرفة التي تهتم بالجهاز النفسي، وقام بابتلاع الأدب بشكل من الأشكال، وجلس على عرش كل المعارف الممكنة حول الجهاز النفسي. وإذا أردنا الاستمرار في إنتاج الفكر بشأن الذات الإنسانية أو العلاقات بين الكائنات الإنسانية، فإن سؤالًا أساسيًا يفرض نفسه هو: كيف الخروج من نظام التفكير الذي وضعه التحليل النفسي؟

(3) Pierre Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse?*, Paradoxe (Paris: Ed. de Minuit, 2004).
(4) Pierre Bayard, *Maupassant, juste avant Freud*, Paradoxe (Paris: Ed. de Minuit, 1994).

يقترح بيار أن نعتمد على منهج يقلب الأشياء، فنعمل على تطبيق الأدب على التحليل النفسي لا تطبيق التحليل النفسي على الأدب؛ إذ ما عاد من الملائم تعنيف النصوص وإسقاط تأويلات عليها، بل لا بد أن نعمل من أجل أن تمتدَّ معانيها فينا، وأن نعمل من أجل أن تنطلق منها عناصر معرفة جديدة؛ فالأدب، بمنطقه الخاص، لا يكفّ عن الخلق والإبداع، ويقدم «نظريات أخرى» قابلة للاكتشاف، ويمكنها أن تكون أكثر تقدمـًا ممّا يقدمه التحليل النفسي. وتبعـًا لبيار، فالأدب، قديمه وحديثه، ينتج، بطرقه الخاصة، مفاهيم، وإذا عدنا إلى الأعمال الأدبية القديمة أو الحديثة والمعاصرة، لا يمكن إلّا أن نستمد منها مفاهيم جديدة تساعدنا على قراءة الجهاز النفسي للإنسان. لكنه يوضح أن قوة النماذج الأدبية تعود إلى ضوئها الهارب، واستبدالها المفاهيم بالكلمات، وعدم دقتها النظرية، وهي في الواقع لا تحتوي إلّا على ممكنات أو مقاطع نظرية تستلزم مشاركة قرّاء قادرين على إبراز هذه العملية الأولية التي تسبق عملية التنظير، والتي انطلاقًا منها يفكر الأدب ويدفع الآخرين إلى التفكير. وبمعنى آخر، من أجل أن نجعل من النماذج الأدبية نسقًا منافسـًا للنموذج الفرويدي، لا بد من تحويل الكلمات إلى مفاهيم، وهو ما يعني استيلاد التحليل النفسي من الأعمال الأدبية نفسها.

إجمالًا، تعود أهمية أعمال بيار، وخاصة كتابه: **هل يمكن تطبيق التحليل النفسي على الأدب؟**، إلى أنه أحدث تحولًا في هوية الناقد والمحلل النفسي للأدب؛ فهو ما عاد ذلك الذي ينطلق من معرفة نفسانية جاهزة يطبِّـقها على مختلف النصوص، بل إنه هو هذا الذي يعمل، بعد أن يُـلمَّ بمختلف النظريات النفسانية الموجودة، على التحرر من كلِّ معرفة جاهزة، وهو هذا الذي يوسع من قراءاته بطريقة تسمح بتطوير معارفه النفسانية وتجديدها باستمرار؛ وهذا كله يسمح بالحديث عن المحلل القارئ، بالمعنى الذي يقصده جان فرانسوا شيانتاريتو[٥]، الذي وضَّـح أن الأمر لا يتعلق هنا بالمحلل النفساني الذي يملك المعرفة والحقيقة كلها، فلا وجود لمحلِّـل بهذا المعنى، بل هناك فقط صيرورة محلِّل لا بد من بنائها باستمرار، وهذا البناء باستمرار لا يتحقق إلّا بالقراءة المتواصلة التي لا تعرف الجمود والانقطاع؛ بمعنى أن الأمر يفرض الحديث عن المحلِّـل القارئ، أي المحلِّـل الذي يقرأ باستمرار، ولا يمكن اختزاله في محلل الجلسات العلاجية؛ فالمحلِّـل القارئ هو الذي يقرأ باستمرار، وهو الذي يجعل من القراءة المنطلق لا المنتهى، فتتجدد قراءاته الأدبية انطلاقـًا من جديد الأدب وقديمه، ولا يستند إلى معرفة نقدية نفسانية جاهزة، بل يجدد معرفته الأدبية ومعرفته النفسانية انطلاقًا من قراءاته المتواصلة، بالشكل الذي يثير باستمرار حوارًا داخليًا بين الأدب والتحليل النفسي، بين النص والمنهج والنظرية، من أجل فهم متجدد للإنسان ولغته وأدبه. وبعبارة واحدة، يكفي أن نستحضر أن مؤسس التحليل النفسي فرويد هو نفسه من أقرَّ بأن أعمال المبدعين، من شعراء وروائيين، تعرف أكثر مما يعرفه المحلل النفسي:

«إن الشعراء والروائيين هم أعز حلفائنا، وينبغي أن نقدر شهادتهم أحسن تقدير، لأنهم يعرفون أشياء... لم تتمكن بعد حكمتنا المدرسية من الحلم بها. فهم في معرفة النفس مُـعَـلّـمونا، نحن معشر العامة، لأنهم ينهلون من موارد لم نفلح بعدُ في تسهيل ورودها على العلم»[٦].

(5) Jean-François Chiantaretto, *De l’acte autobiographique: Le Psychanalyste et l’écriture autobiographique*, l’or d’Atalante (Seyssel: Champ Vallon, 1995).
(6) Sigmund Freud, *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (Paris: NRF; Gallimard, 1970), p. 127.

من تطبيق التحليل النفسي على النص الديني إلى تطبيق النص الديني على التحليل النفسي

يتأسس هذا الافتراض على المنطق نفسه الذي أقمنا عليه الافتراض السابق، وذلك في اتجاهين أساسيين:

أولهما، أنه إذا كان المألوف في مراحل سابقة - وخاصة المرحلة التي تلت تأسيس التحليل النفسي بداية القرن الماضي - هو إقامة تعارض بين الدين والتحليل النفسي، تغذّيه بعض كتابات فرويد الذي يوصف بـ«اليهودي غير المخلص»، فإن إعادة النظر في هذا التعارض أصبحت أمرًا ضروريًا، خاصة بعد أن عاد الديني بطريقة قوية في عصرنا الراهن. وقد سبق للمحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان، الذي يعود إليه فضل كبير في تجديد التحليل النفسي خلال النصف الثاني من القرن الماضي، أن سجل أنه لا يمكن للمحلل النفسي أن يخفي أو يتجاهل أصوله التربوية الدينية، ولا يمكن لأي باحث نزيه أن ينكر أن الدين الحقيقي هو هذا الذي يتجاوز العلم، لأن له القدرة على أن يبتكر ويعيد ابتكار المعنى حول الواقع، وله القدرة على أن يملأ تلك البياضات والفراغات التي لم يستطع العلم الحديث بعدُ ملأها وسدَّها، وله القدرة على إمتاع النفوس بنصوص تتميز بأدبيتها وجماليتها الخلاقتين. وفوق كل ذلك، يمكن أن نسجل مع مرسيا إلياد، الذي درس تاريخ الأديان، أنه إذا كنا نرمي إلى دراسة الإنسان، لا باعتباره كائنًا تاريخيًا فحسب، بل باعتباره رمزًا حيّـًا، فإن الأديان، من خلال تاريخها ونصوصها، يمكن أن تصبح تحليلًا نفسيًا واصفًا[7] (une méta- psychanalyse): هناك قصص ونصوص في الكتب الدينية تحكي مشهد الحياة الذي جرى ويجري بلا توقف؛ وقد تتغير العصور والمظاهر، لكن الأدوار تبقى هي نفسها المؤدّاة في الماضي والحاضر والمستقبل، وهي الأدوار التي تمنح الكلام لهذا «الآخر» في دواخلنا، تدعوه إلى أن يتفضل، وأن يولد من جديد، هو الذي عاش ذلك المشهد مسبقًا.

ثانيهما، أنه إذا كان المألوف هو تطبيق التحليل النفسي على النصوص الدينية، فقد حان الوقت لقلب الأدوار، وتطبيق النصوص الدينية على التحليل النفسي، باعتبار أن تلك النصوص يمكنها أن تقول أشياء كثيرة للتحليل النفسي، وأن يستمد منها المحلل النفسي مفاهيم وتصورات نفسانية جديدة. ولا أدلَّ على أهمية هذا القلب من أمر يعرفه أهل الاختصاص؛ فقد استمد جاك لاكان بعض مفاهيمه من الدين، ومنها بالأساس مفهوم: اسم الأب (Le Nom – du – père)، وهو يوضح ذلك في قوله: «... أن نخصَّ الأبَ بالإنجاب أمرٌ لم يكن إلّا تحت تأثير دالٍّ خالص، فهو إشارة لا إلى الأب الواقعي، بل إشارة إلى ما علَّمنا الدينُ أن ندعوه: اسم الأب»[8].

من هنا السؤال الذي ظل يشغلنا: بدل أن نطبق التحليل النفسي على القرآن، وأن نسقط عليه تأويلات قد لا تلائمه، أليس من الممكن أن نطبق القرآن على التحليل النفسي، فنستمد منه بعض المفاهيم أو التصورات النفسانية التي تساهم في تطوير التحليل النفسي المعاصر؟ ألا يمكن للمحكيات القرآنية أن

(7) Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, idées; 76 (Paris: Gallimard, 1956), p. 149.
(8) Jacques Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose,» dans: Jacques Lacan, *Ecrits*, le champ freudien (Paris: Editions du Seuil, 1966), p. 556.

تساعد المحلل القارئ على استيلاد مفاهيم نفسانية جديدة؟ ألا تقترح علينا قصة يوسف عقدة أخرى غير هذه العقدة المركزية، عقدة أوديب، التي تحولت في الدراسات النقدية إلى مفتاح سحريّ يفسر مغاليق النصوص كلها؟

قصة يوسف عكس أسطورة أوديب

موضوع هذه المحاولة هو قصة النبي يوسف، النبي الوحيد الذي خصَّه القرآن بسورة كاملة تشكل في مجموعها نصًا قصصيًا احتفت العديد من الدراسات النقدية بأسلوبه السردي وبنيته الشعرية وخصائصه الجمالية الخلاقة، انطلاقًا من منظورات مختلفة، بلاغية وسردية وسيميائية وتناصية وشعرية وتداولية... إلّا أن هذه الدراسات لم تنتبه، كما لاحظ ذلك الباحث التونسي المعاصر يوسف الصديق، إلى أن محكي يوسف هو عكس محكي أوديب وضده، وهو الوجه الآخر لأسطورة أوديب. لكن ما الداعي إلى هذه المقارنة بين محكي ديني ومحكي أسطوري؟ وأين تكمن أهمية أن نزعم أن قصة يوسف هي عكس أسطورة أوديب؟

ينطلق التحليل النفسي، في نموذجه الفرويدي، من أسطورة أوديب التي ألّفها المؤلف التراجيدي الإغريقي سوفوكل (٤٩٥ – ٤٠٥ ق.م)، ومنها يستمد مفهومه المركزي، «عقدة أوديب»؛ هذا المفهوم الذي بواسطته قرأ الإنسان قراءة نفسانية، وشيَّد تصورًا نفسانيًا عن الذات الإنسانية انطلاقًا من علاقاتها الأساسية التي تتألف من الأطراف الآتية: طفل / أم / أب.

وهكذا، فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المكانة الكبيرة والخاصة التي تحتلها أسطورة أوديب في التحليل النفسي، وخاصة في نموذجه الفرويدي، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ماذا لو كان هناك نص آخر يقول عكس ما يقوله محكي أوديب؟ ماذا لو كان محكي يوسف يقول عكس محكي أوديب؟ ألا يستدعي ذلك أن يعيد التحليل النفسي النظر في مفاهيمه وتصوراته وقراءاته؟

الملاحَظ أن محكي يوسف ومحكي أوديب يشتركان في خاصية مهمة تتجلى في أنهما يؤلفان في سلسلة من الحوادث حقيقة بقيت خبيئةَ لغز (نبوءة المنجمين في أسطورة أوديب، ورؤيا يوسف في السورة القرآنية)، لكن تبقى هذه هي الخاصية المشتركة الوحيدة بينهما، لأن كل محكي منهما سيواصل طريقه بطريقة مستقلة ومختلفة تمامًا.

في قصة أوديب، تزوج لايوس جوكاست، ولم يكن له منها أبناء، وسيكشف له المنجمون أن الطفل الذي ينتظره منها سيكون هو سبب موته، ولهذا لا بد من قتله وإبعاده؛ لكن الطفل استطاع أن ينجو وأن ينشأ في مكان آخر، وأن يحقق من دون علم منه قتل أبيه والزواج من أمه، وعندما انكشفت الحقيقة كان الإحساس بالعار والألم، ففقأ أوديب عينيه، ليتيه سنوات قبل أن يلقى حتفه.

وإذا استحضرنا قصة يوسف، فإننا سنلاحظ أنها لا تتأسس على هذا الثالوث: طفل / أم / أب، وأنها تقدم صورة معكوسة عن كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة، وأنها تؤسس علاقات مغايرة بين هذه الأطراف، وهو ما يسمح بالحديث عن ثالوث جديد مختلف عن الثالوث الأوديبي:

– يحتل وجه جوكاست، الأم الزوجة، بحضورها الشهواني، الفضاءَ السردي للأسطورة الإغريقية، لكن الأم في المحكي القرآني تبقى خبيئة بطريقة بارعة، محجوبة بتقنية الحكاية نفسها. فالملاحَظ أن السورة

القرآنية لم تتحدث إطلاقًا عن أم يوسف بطريقة مستقلة، بل هي، لسبب أساسي سنعرفه في ما بعد، تتحدث في أكثر من مكان عن الثنائي الزوج: الأب والأم، مجازًا في بداية السورة (الشمس والقمر في رؤيا يوسف)، وحقيقة في نهايتها ﴿**ورفع أبويه على العرش**﴾[٩]. وبهذا الشكل، قد نخلص إلى أن علاقة الطفل بالأم تبدو غير جوهرية في قصة يوسف، على عكس ما يلاحظ في أسطورة أوديب، إلّا أن بعض الدراسات النفسانية المعاصرة تأبى إلّا أن ترى في امرأة العزيز، بحضورها الشهواني، وجه جوكاست، وأن تؤول العلاقة بين يوسف وامرأة العزيز على أنها أشبه بعلاقة أوديب بأمه، خاصة أن الذي اشتراه من مصر طلب من امرأته تكريم الطفل ﴿**عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدًا**﴾[١٠]، وهو ما قد يسمح بافتراض أن يوسف هو ابن بالتبني، وأن امرأة العزيز هي أمّه الثانية. لكن هذه الدراسات لا تنتبه إلى فوارق جوهرية: **أوّلها** أن في قصة يوسف نجد ﴿**امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا**﴾[١١]، في حين أن أوديب هو من رأى المنجمون أنه سيقتل أباه وسيتزوج أمه، والفارق واضح هنا، ففي الأولى يكون مصدر الرغبة المحرمة هو امرأة العزيز، في حين أن الطفل أوديب هو مصدر الرغبة المحرمة في أسطورة أوديب؛ **وثاني** هذه الفوارق وأهمها هو أن أوديب متّهَم بزنا المحارم، وأن سوفوكل، مؤلف الأسطورة، أخذ التهمة مأخذ الجِدّ، في حين أن يوسف متهم بإغراء امرأة العزيز، لكن القرآن ما انفك يوضح أن يوسف ليس مسؤولًا عمّا اتُّهم به، وحتى إن همَّ بها بعد أن همَّت به، فقد رأى برهان ربه، وفضَّل السجن على ارتكاب المحرم؛ وفوق كل ذلك، فإذا كانت الجماعة هي التي تتهم أوديب في الأسطورة، فإن العكس تمامًا هو ما يجري في قصة يوسف، فقد شهد شاهد من أهل المرأة التي حاولت إغراءه ببراءته، وكان سجنه ظلمًا وعدوانًا. بعبارة أخرى، نجد في الأساطير اقتناعًا بأن البطل اقترف جرمًا، ولا بد من التضحية به، في حين أن القصص الديني يفضح هذا الاتهام، ويكشف قسوته وظلمه؛ وفي الأساطير، يُعتبَر إبعاد البطل أو قتله فعلًا مبرَّرًا، فالأمر يتعلق بإنسان يحمل الشر ويسبب الألم، في حين أن يوسف يظل بريئًا على طول القصة الدينية، فهو ضحية المرأة ﴿**التي هو في بيتها**﴾[١٢]، التي اتهمته ظلمًا وسجنته، ولكن مواهبه وكفاياته العالية في تأويل الأحلام أنقذته من السجن، وأظهرت براءته، وبوّأته الصدارة، وهو ما يعني أن القصص الديني يمنح الحق ليوسف، الضحية، ضحية امرأة العزيز المفترض أنها أم ثانية: ﴿**الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين**﴾[١٣].

– في الأسطورة والقصة الدينية معًا، تحتل علاقة الطفل بالأب مكانة مركزية، لكن بمعنيين مختلفين جذريًا: في أسطورة أوديب، الطفل غير مرغوب فيه من طرف أبيه الذي كرهه حتى قبل أن يولد، في حين أن يوسف هو الطفل المحبوب الذي تربطه علاقة حب خاصة بأبيه: ﴿**قالوا ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منا..**﴾[١٤]. وكانت هذه العلاقة هي المستهدفة أصلًا عندما جرى الفصل بين يوسف وأبيه، هذا الذي فقد بصره حزنًا وبكاء على فقدان طفله المحبوب. وفي نهاية الحكاية، فإن يوسف لن يقتل أباه، ولن يفقأ هو عينيه، بل إن

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ١٠٠.
(١٠) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٢١.
(١١) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٣٠.
(١٢) **المصدر نفسه**، «سورة يوسف،» الآية ٢٣.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٥١.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٨.

العكس تماما هو ما حدث، فظهوره من جديد أعاد الحياة إلى نفس أبوية أتعبها البكاء والحزن على الفراق، وقميص الابن هو من أخرج الأب من ظلمات الانفصال والفقدان: ﴿**اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرًا**﴾(١٥)، ومكانته في الفضاء الملكي بمصر لن تدفعه إلى ارتكاب المعاصي كما فعل أوديب، بل إنها المكانة التي ستسمح له بأن يتصدر هذا الفضاء، وأن يجتمع بأبويه وعائلته في نهاية الحوادث.

من عقدة أوديب إلى عقدة الأخوة

انطلاقًا ممّا تقدم أعلاه، نفترض أن العلاقة بالأبوين ليست هي العلاقة المركزية في قصة يوسف، وأن هناك علاقة بطرف آخر هي التي تشكل العقدة الجوهرية التي لم تلتفت إليها الدراسات النفسانية، مع أنه يمكن أن تكون أخطر من عقدة أوديب وأكثر أهمية.

على عكس أسطورة أوديب، يبدو أن علاقة الطفل بأبويه ليست هي العلاقة التي تبوّؤها القصة الدينية الصدارة، وأن ثالوث: الطفل/ الأم/ الأب ليس هو الثالوث المستهدَف في قصة يوسف. وإذا كان صحيحًا أن العلاقة بالأبوين حاضرة في هذا المحكي، فإن الأبوين معًا (الأم/ الأب) يشكلان طرفًا واحدًا لا طرفين كما في أسطورة أوديب، وأن هناك طرفًا ثالثًا آخر لا بد من أخذه بعين الاعتبار، وعلاقة الطفل بهذا الطرف الثالث هي العلاقة التي يبوّؤها المحكي الصدارة. فمن يمثّل هذا الطرف الثالث في محكي يوسف؟ وما هي هذه العقدة الأخرى التي يمكن أن تكون أهمَّ وأخطر؟

لا بد من أن نلاحظ فارقًا جوهريًا بين قصة يوسف وأسطورة أوديب: إذا كان الأب في الأسطورة من دون أبناء، تحذره نبوءة المنجمين من طفل قادم لم يولد بعد، فإن الأب في القصة الدينية أب بأحد عشر وريثًا، وطفله المحبوب حيٌّ يُـرزق، وهو من تلقّى الرؤيا التي لم يوصه بإخفائها إلّا أبوه نفسه، وبإخفائها عن من؟ بإخفائها عن الأبناء الأحد عشر الذين ليسوا إلّا إخوة يوسف. وبهذا، توضح القصة الدينية أن العلاقة التي ينبغي أن تتصدر انشغالنا واهتمامنا هي علاقة يوسف بإخوته، وهو ما نبهت إليه السورة القرآنية: ﴿**لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ**﴾.

بمعنى آخر، إن أطراف الثالوث في قصة يوسف أعم وأشمل، إذ لا يحصرها في علاقة الطفل بأمه وأبيه، بل يوسعها لتشمل أطرافًا أخرى، العلاقة بها أخطر وأهم في الوقت نفسه، فالثالوث الأكبر، وربما الأصلي، لا بد أن يتألف من هذه الأطراف: **الطفل/ الأبوان/ الإخوة**. والرؤيا التي تلقّاها الطفل لا الأب، وتصدرت السورة القرآنية، هي رؤيا تتحدث مجازًا عن هذا الثالوث: ﴿**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**﴾(١٦)، وهي رؤيا باستعارات ستنكشف حقيقتها في نهاية الحوادث: ﴿**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾(١٧).

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٩٣.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١٠٠.

وواضح في هذا الثالوث الجديد أن النزاع أو الصراع واقع بين يوسف وإخوته، لا بينه وبين أبويه، فلا بد أن نلاحظ أن محكي يوسف يبدأ بحادث عنيف، ولم يكن مصدر هذا العنف إلّا الإخوة: هؤلاء الذين انتبهوا في البداية إلى أن أباهم يميل إلى يوسف أكثر مما يميل إليهم: ﴿**إذ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ**﴾[١٨]، ثم اتفقوا لاحقًا على التخلص من هذا الأخ، هذا الطفل المحبوب المنافس، وذلك بإبعاده أو قتله من أجل أن يستردوا مكانتهم عند أبيهم: ﴿**اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ**﴾[١٩].

وهكذا، فمن خلال تحليل هذه القصة الدينية، يمكن أن نخلص إلى أن العنف مصدره ليس شيئًا آخر غير الإخوة: هؤلاء الذين يرغبون في الشيء نفسه، ويتصارعون من أجله، وقد يمارسون القتل أو الإبعاد بعضهم ضد بعض. وهنا لا بد أن نتساءل: ما هو هذا الشيء الذي يتصارع حوله أبناء يعقوب؟ ما هو هذا الشيء الذي يشكّل موضوع حبهم جميعًا ويتصارع كل واحد منهم من أجل الفوز به، ولو اقتضى الأمر تخلص بعضهم من بعض؟ لا بد أن ننتبه إلى أن موضوع الحب في قصة يوسف ليس هو الأم، بل الأب، رب العائلة؛ فقد لاحظ الإخوة في البداية أن يوسف وأخاه أحب إلى أبيهم منهم، ثم قرروا بعد ذلك أن يقتلوه أو يقوموا بإبعاده من أجل أن يخلو لهم وجه أبيهم، وأن ينفردوا بحبه بعيدًا عن هذا المنافس القوي، الطفل المحبوب، الذي أبوا إلّا أن يدفنوه، ولو رمزيًا، في غياهب جبّ بعيد.

بعبارة أخرى، تعني الأخوة، على الأقل في هذه القصة الدينية، الرغبة في الشيء نفسه: تلك المكانة الخاصة عند الأب، فالإخوة الآخرون يريدون الشيء نفسه الذي يتمتع به يوسف: حبّ الأب، يريدون أن يقلدوه ويحاكوه وأن يصيروا مثله؛ وبهذا المعنى، فإن هذه الرغبة في الشيء نفسه هي محاكاة للآخر، من أجل أن يكون الإخوة مثل أخيهم تمامًا، فيحصلوا على هذا الانتماء إلى الأب، ويفوزوا هم من دونه هو بهذا الانتساب والانتماء إلى أصل أبوي، خاصة أن يوسف هو من امرأة أخرى، يشاركانه الأب لا الأم، ويرونه منافسًا مستحوذًا على أبيهم بالضبط. وبهذا الشكل، تكون الرغبة التي تميز عقدة الأخوة هي ما يسمّيه رونيه جيرار «**الرغبة المحاكاتية**» (Le désir mimétique)[٢٠]، فهُم يحاكون يوسف ويقلدونه ويريدون أن يحلّوا محله، وبهذا المعنى، الرغبة المحاكاتية هذه هي مصدر العنف ومصدر الصراع في هذه القصة الدينية؛ فالأخ هو المنافس الذي لا بد من الاعتراف بأنه شبيه بالذات، لأنه هو القرين الذي يمكن من خلاله أن أتعرَّف إلى ذاتي، أي إنه هو ما يسمّيه رونيه جيرار «**القرين النرجسي**» (le double narcissique)، فهو مرآتي، وهو آخر غيري أنا في تعاطف معه، هو المثال أو النموذج المضطهد الذي أحس تجاهه بالغيرة، وهذه الغيرة قد تخفي عنفًا يكشف عن هذه الإرادة في أن يكون الأخ مثل أخيه بالضبط، أي أن تمتلك الأنا ما يمتلكه الآخر.

بهذا المعنى، إن عقدة الأخوة هي مجموع منظم من التمثلات اللاواعية التي تتشكل انطلاقًا من علاقات تتأسس بين الأفراد والذوات، وفي داخل هذه العلاقات يحتل الفرد الواحد مكان الذات الراغبة؛ أي إن عقدة الأخوة هي تنظيم جوهري للرغبات العاطفية والنرجسية في علاقة بهذا الآخر التي تعترف الذات

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٨.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٩.
(20) René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: B. Grasset, 1999).

بأنه أخ أو أخت، وهو تنظيم ينتمي إلى بنية العلاقات التي تجري بين الذوات، ويحكمها التمثل اللاواعي للمواقع التي تحتلها الذات والأخ والأخت بالنظر إلى موضوع الرغبة الذي يتحدد في الأب، كما لاحظنا في القصص الديني.

والسؤال الأساسي الذي تطرحه قصة يوسف هو: أمن الممكن أن تتحول هذه الرغبة المحاكاتية التي تميز عقدة الأخوة إلى مصدر الحب والخير والحياة بدل أن تكون مصدر الشر والعنف والموت؟

لا بد أن نلتفت إلى أن مشهد الأخوة يتقدم في محكي يوسف من خلال صورتين متناقضتين: في الصورة الأولى، تتقدم الأخوة بغرابة مقلقة، إذا استعملنا مصطلح فرويد، فالأخوة صراع يكاد يتحول قتلًا وموتًا، والتعايش أو التعاون أو التضامن بين الأنا والآخر غير ممكن، والآخر يُعاش كقرين قاس وظالم ومضطهد. لكن سورة يوسف أبت إلّا أن تنتهي بصورة مناقضة، فالأخوة في النهاية تحولت إلى أخوة عجيبة تشكّل كلًّا واحدًا وقويًا وقادرًا على مواجهة المحن والصعاب، وهي بهذا المعنى مرآة يصعب فيها التمييز بين الأنا والآخر، لما بينهما من التماسك والتضامن والمحبة، ولنا في علاقة يوسف بأخيه الصغير الحجة والبرهان على هذا المعنى الآخر للأخوة.

ليس اعتباطًا أن تنتهي سورة يوسف في القرآن بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾، فالدرس الذي يمكن استخلاصه من محكي يوسف أهم وأخطر من الدرس الذي يمكن استخراجه من أسطورة أوديب؛ ذلك لأننا في مسألة الأخوة أمام عقدة أخطر وأهم في تكوين الذات الإنسانية وبنائها النفسي والاجتماعي، فعقدة الأخوة تسمح لنا بأن نتجاوز التصور الفرويدي الذي يركز على النمو النفسي – الجنسي القائم على دينامية نفسية داخلية إلى تصور نفسي يحاول أن يؤسس تحليلًا نفسيًا قادرًا على وصف هذا الفضاء العلائقي التفاعلي بين الذوات في فضائها العائلي الاجتماعي المشترك:

أولًا، لأن وظيفة الأخوة أخطر من وظيفة الأم أو وظيفة الأب، فإذا كانت وظيفة الأمومة هي الرعاية، وخاصة في مراحل النمو الأولى، وإذا كانت وظيفة الأبوة هي فصلك عن الأم والدفع بك إلى العالم، فإن وظيفة الأخوة هي أن تتعلم التواصل مع الآخرين، وبناء روابط عائلية واجتماعية، ومعالجة العناصر السلبية المدمرة (المنافسة، الغيرة، الكراهية، العنف...)، أي أن تتعلم تدبير العلاقة بين الذات والغير، داخل نسق من الروابط الاجتماعية والثقافية والرمزية، لما فيه خير الجماعة وصلاحها.

ثانيًا، يبدو واضحـًا أن في الأخوة تستقر تجارب التواصل مع الآخر، ويجري اختبار القبول بالآخر، وامتحان الأنا في قدرتها على قبول التقاسم والتبادل والتضامن والتعاون بعيدًا عن الغيرة والحسد والكراهية. والأخطر من ذلك أن بروابط الأخوة تتأسس الروابط الاجتماعية وتنتظم، فالجماعة الإنسانية ليست ممكنة إلّا بتجاوز أنانيتنا وغيرتنا إلى التماهي مع الآخر، ذلك الأخ الشبيه، وباعتبار أن القوة لا يمكن أن تتحقق إلّا في وجودنا بطريقة جماعية، يطبعها التواصل والتماسك والتعاون، وتحتفي بقيم الحب والخير والحياة.

مع ذلك كله، يبدو أن مفهوم «عقدة الأخوة» مفهوم مستبعد أو ثانوي في الفكر النفساني، فهو غير مذكور في المؤلفات الأساسية الموضوعة من أجل تحديد مفاهيم التحليل النفسي، فلا نجده في **معجم التحليل**

النفسي (١٩٦٧) لصاحبيه لابلانش وبونتاليس[٢١]، ولا نجده في **موسوعة التحليل النفسي** التي صدرت سنة ١٩٩٣ تحت إشراف كوفمان[٢٢]، ولا نجده في **المعجم العالمي للتحليل النفسي** الذي صدر سنة ٢٠٠٢ تحت إشراف دوميخولا؛ ولا نجد هذا المفهوم مذكورًا إلّا في مقال تحت عنوان: «العقدة العائلية» لصاحبه ج. ب. كايو المنشور في: **معجم التحليل النفسي الجماعي والعائلي** (١٩٩٨)[٢٣]. والمؤلَّف النفساني الوحيد الذي نجده مكرَّسًا بالكامل لهذه العقدة – وقد أفادنا كثيرًا في هذه المحاولة –ـ هو هذا الذي صدر في بداية الألفية الجديدة تحت عنوان يشير صراحة إلى هذا المركَّب العُقدي: **العقدة الأخوية** (٢٠٠٨) لمؤلِّفه روني كايس[٢٤].

إلى هذا الحد، ألا يحق لنا أن نتساءل: أليست عقدة الأخوة هي عقدتنا الأصل التي لم يولها التحليل النفسي بعدُ ما تستحق من العناية والدرس؟ أليست الكراهية والعداء والرغبة في قتل الأخ عناصر كانت لها دومـًا الأولوية والأسبقية؟ أليست هي عقدتنا الأصل منذ البدايات الأولى للعلاقة بين الإنسان وأخيه: قابيل وهابيل؟ أليست هي عقدتنا الأصل في ذلك الماضي البعيد مع يوسف وإخوته، وفي الماضي القريب مع النبي اليتيم محمد (ﷺ) الذي اشتد عليه ظلم أهله وأقاربه فنزلت عليه هذه السورة القرآنية بالذات؟ أليست هي العقدة المركزية في الكثير من الأعمال الأدبية، الروائية بالأخص، في العصر الحديث؟ أليست هي عقدتنا الكبرى اليوم، في العصر الراهن، مع عالم يتقاتل فيه المسلم مع أخيه المسلم، ويحارب الإنسان أخاه الإنسان، بالكثير من العنف والقتل والكراهية؟

(21) Jean-Bertrand Pontalis et Jean Laplanche, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction du Daniel Lagache (Paris: Presses universitaires de France, 1967).
(22) Pierre Kaufmann, dir., *L'Apport freudien: Eléments pour une encyclopédie de la psychanalyse* (Paris: Bordas, 1993).
(23) Jean-Pierre Caillot, Simone Decobert et Claude Pigott, dirs., *Vocabulaire de psychanalyse groupale et familiale, Tome 1*, avec la participation de Didier Anzieu [et al.] (Paris: Editions du Collège de psychanalyse groupale et familiale, 1998).
(24) Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, et René Kaës, *Le Complexe fraternel*, psychismes (Paris: Dunod, 2008)

صدر حديثاً



نادر سراج

مصر الثورة وشعارات شبابها

دراسة لسانية في عفوية التعبير

الشعار أو الهتاف بنية بلاغية تساعد الباحث في معرفة وجهات نظر الذين أنتجوا هذا الشعار أو ذاك وأحاسيسهم المباشرة وتطلعاتهم الحياتية. والغاية من دراسة الشعارات والهتافات هي تفكيك عناصرها واكتشاف دلالاتها من خلال إخضاعها لأدوات التحليل اللسانية. وقد عكف هذا الكتاب على دراسة 1700 شعار مهتوف ومكتوب، علاوة على الكتابات الجدارية والرسوم الغرافيتية والنكات، فتناولها بالتصنيف والتحليل، ودرس الفوارق بين الشعارات الأحادية كشعار "ارحل" والشعارات المتعددة اللفظ مثل "يسقط يسقط حكم العسكر". ويتميّز هذا الكتاب عن الكتب الأخرى التي صبّت اهتمامها على خلفية الثورات العربية ومساراتها، في أنه درس الشعارات السياسية من وجهة نظر لسانية وظيفية وسيميائية.

محمد المساوي*

مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر

تختلف معاني الحرية بحسب المغزى أو الدافع من استعمالها، وبحسب السياق؛ فهي أكثر الكلمات استعمالًا في القاموس السياسي. على المستوى اللغوي، الحرية في لسان العرب لابن منظور هي نقيض العبودية، فالحُر نقيض العبد، والجمع أحرار وحرار. والحُرة نقيض الأمَة، والجمع حرائر. وفي الحديث «من فعل كذا وكذا فله عدل محرر، أي أجر معتق، المحرر الذي جعل من العبيد حرًا فأعتقه». كما تُستعمل كلمة الحرية للتمييز بين من كان حـرًا من الولادة ومن كان عبدًا ثم أُعتق.



وقف المفكر المغربي عبد الله العروي على أربعة معان للحرية في القاموس اللغوي:

– **معنى خُلُقي**، وهو الذي كان معروفًا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. في **اللسان**: الحُرة تعني الكريمة، يقال ناقة حُرة أي جيدة وحسنة، ويقال ما هذا منك بحُر، أي بحسن.

– **معنى قانوني**، وهو المستعمل في القرآن مثلًا ﴿**تحرير رقبة مؤمنة**﴾ و﴿**نذرت لك ما في بطني محررًا**﴾[1]. وهنا الحرية نقيض للعبودية كما قلنا سابقًا.

– **معنى اجتماعي**، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحُر هو المعفى من الضريبة، وهذا يذكّرنا بظاهرة السيبة التي عرفها المغرب في فترات متعددة، حيث إن قبائل كثيرة كانت خارج نفوذ المخزن، وترفض منح الضرائب للسلطة المركزية.

– **معنى صوفي** نقرأه في تعريفات الجرجاني: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب»[2]. والمتصوف هنا يعيش الحرية كانعزال عن الآخرين واتصال بالله.

---

* أستاذ باحث في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة ابن زهر، أغادير – المغرب.

(١) **القرآن الكريم**: «سورة النساء،» الآية ٩٢، و«آل عمران،» الآية ٣٥ على التوالي.

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٣.

لذلك، لا يمكن تعريف الحرية لغويًا بشكل صارم، لأن المفهوم في تبدّل من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى؛ فالحرية في نهاية المطاف تجربة، هدف، وليست مفهومًا مجردًا، كل واحد ينعتها بطريقته الخاصة. كل منا يعادل الحرية بمجموعة الحقوق المخولة له، ويفهم من التحرر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المساحات: الحرية إذًا شعار وتجربة[٣]. وغالبًا ما يُطالَب بالحرية لتحقيق هدف معينّ: الازدهار والتقدم، وهذا ما يؤكد محدودية التعريف اللغوي، لأنه يعكس فقط ما هو موجود في الذهن وقد لا يعكس المفهوم الليبرالي أو الأوروبي. من هنا، لا بد للإحاطة بالمفهوم من الانتقال إلى الثقافة للبحث عن شيء يدل على المفهوم[٤]، وهذا ما سنقوم به في هذه الدراسة من خلال مناقشة مفهوم الحرية في الخطاب الإسلامي المعاصر.

في العالم الإسلامي، احتل مفهوم الحرية مكانة مركزية في النقاش الفكري والسياسي والأيديولوجي. وعلى مستوى النصوص الدينية، أولت الشريعة الإسلامية أهمية خاصة للإنسان دون غيره من سائر الكائنات. بعبارة أخرى، جعل الترتيب الإسلامي لعناصر الكون من الإنسان محور الوجود، وجعل بقية الكائنات في مرتبة أدنى منه، بل جعلها في خدمته وتحت سيادته. فهناك مبادئ في الشريعة الإسلامية تتوافق مع مفهوم الحرية ذات الجذور الغربية، ولكن هذه المبادئ العامة غالبًا ما تخضع للتأويل من طرف اتجاهات فكرية متعددة، فمن جهة، ثمة تيار يرفض مفهوم الحرية رفضًا مطلقًا لأنه مفهوم غربي؛ فالمؤرخ المغربي أحمد الناصري يقول في الحرية الأوروبية: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين، هي من وضع الزنادقة قطعًا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسًا.. واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، وبيّنها رسول الله لأمّته، وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم»[٥]. الحرية الغربية إذًا هي في تناقض صارخ مع الحرية في إطار الشرع.

من جهة أخرى، هناك تيار ثان يجد في التراث الإسلامي دلالات مفهوم الحرية. يقول الطهطاوي: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية سياسية». ويقول في موضع آخر: «الحرية الطبيعية هي التي خُلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها، بدون أن يُعَدَّ دافعها ظالمًا»[٦]، وهو تأويل يقترب كثيرًا من نظرية القانون الطبيعي التي أسست لمفهوم الحرية.

الملاحظ أنه غالبًا ما يُطرح موضوع الحرية في الإسلام من زاوية اتهامية، بحجة أن الإسلام لا يعترف بحرية الإنسان. وقد ساهم في خلق هذا التصور جانب من الفكر السياسي الإسلامي الذي يرفض أي علاقة بين حقوق الإنسان والإسلام، باعتبار أن المفهوم غربي النشأة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ساهم فيه جانب من الفكر الغربي الذي أسسه عدد كبير من المستشرقين، من أجل الهجوم على الإسلام كدين وثقافة وحضارة. وكلا الجانبين ساهم في رفع جدار سميك بين الحرية والإسلام كدين وفكر وخطاب. هذا الواقع أدى إلى ردات فعل متباينة من جانب المسلمين، يمكن إجمالها في اثنتين أساسيتين:

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٥) أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ٩ ج (الدار البيضاء: [دار الكتاب]، ١٩٤٥)، ص ١١٤.
(٦) نقلًا عن: العروي، ص ٤٩.

– الدفاع العاطفي عن الإسلام من دون أي جهد فكري تأصيلي يُذكر، وحتى من دون مناقشة علمية للأمور القابلة للالتباس أو لسوء الفهم.

محاولة ربط هذا الطرح بما يُعتقد أنه حملة مبرمجة على الإسلام بصفته العدو الجديد الذي يستهدفه الغرب بعد الشيوعية. وفي الحالتين يوضع الإسلام في موضع الدفاع عن النفس، وهو موقف ضعيف من حيث الأساس. من هنا تحتل هذه الدراسة أهميتها باعتبارها تروم دراسة موقف الفكر الإسلامي المعاصر من مفهوم الحرية.

ننطلق في دراستنا من مفهوم الحرية كما أسسته الفلسفة الحديثة في أوروبا، في إطار التطورات السياسية والفكرية والفلسفية التي عرفتها أوروبا منذ عصر النهضة وفلسفة الأنوار، وفي إطار الصراع السياسي الذي كان قائمًا بين الكنيسة الكاثوليكية التقليدية، التي تدعم حكم الملَكيات المطلقة بدعم من النبلاء وحركة الإصلاح البروتستانتية وأيضًا من الطبقات البرجوازية الصاعدة التي كانت ترفع شعار الحرية لمواجهة السلطة الكنسية المطلقة، التي كانت سائدة منذ العصور الوسطى.

ركزت الفلسفة السياسية الحديثة كثيرًا على الذات الفردية التي تتمتع بنوع من الاستقلالية وبالقدرة على التصرف بشكل حُر؛ فالإنسان عند ديكارت هو كائن الاختيار الحُر، وهو عند كانط مملكة الحرية. كما أن هيغل يعتبر أن حرية التفكير والقرار هي السمة الأساسية المميزة للإنسان في العصور الحديثة، وأن الحق في الحرية الذاتية يشكل النقطة الحاسمة والمركزية التي تجسد اختلاف الأزمنة الحديثة عن العصور القديمة. كما اعتبر روسو الحرية صفة أساسية للإنسان وحقًا غير قابل للسلب وغير قابل للتصرف[٧]. وفي السياق نفسه يقول توكفيل: «إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان نفترض فيه أنه خُلق عاقلًا يستطيع حسْن التصرف، يملك حقًا لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلًا عن الآخرين، وفي كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية»[٨].

لقد انطلقت الفلسفة السياسية الحديثة من نظرية القانون الطبيعي لتؤسس مفهوم الحرية؛ فالإنسان حُر بالطبيعة، ولِد وهو يملك هذه الحرية، وهي تتوافق مع الطبيعة الإنسانية. وقد استطاع الإنسان الحفاظ على حريته بوضع مجموعة من القواعد الطبيعية التي تحمي حريته. لذلك، من واجب الدولة، وهي تضع القانون الوضعي المنظم للحياة الاجتماعية، عدم انتهاك الحرية الطبيعية التي سبقت وجود الدولة والجماعة السياسية. لذلك، جرى في الحالة الجديدة الاهتمام كثيرًا بالحريات المدنية والسياسية كحريات تخص الذات الفردية، ويجب أن تحميها ممارسات السلطة السياسية. لذلك، اهتمت الإعلانات الأولى للحقوق، وكذا المواثيق الدولية بعد ذلك، بحماية الفرد حماية قانونية عن طريق وضع حدود على تصرفات الحكام وممارساتهم.

هناك إذًا أساس نظري فلسفي يؤسس للحرية الطبيعية، وهناك حراك سياسي واجتماعي من أجل حماية ذات الإنسان وحياته في الحالة الاجتماعية الجديدة. بناء عليه، نطرح الإشكالية التالية: ما موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من مفهوم الحرية الطبيعية، ومن نظرية القانون الطبيعي التي هي الأساس

(٧) للمزيد حول موقف هؤلاء المفكرين من الحرية بمعناها الطبيعي يمكن الرجوع إلى: جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٥).
(٨) العروي، ص ٤٣.

الفلسفي للحرية في سياقها الغربي؟ ثم كيف تناول هذا الفكر مفهوم الحريات المدنية والسياسية التي تهتم بالذات الفردية وحمايتها من الآخرين في إطار الجماعة السياسية؟ وكيف تناول هذا الفكر العلاقة الجدلية بين الحرية والشرع؟

سنعتمد في هذه الدراسة على منهجية تعتمد على قراءة الفكر السياسي المعاصر قراءة نقدية، محاولين البحث عن مدى قدرته على تقديم الأجوبة عن الكثير من الأسئلة، والاعتراضات التي تواجه مفهوم الحرية في التراث الإسلامي. ونحن هنا لن نلبس جلباب الفقيه أو المفكر أو الداعية الإسلامي من أجل الدفاع عن الإسلام، لكننا سنكتفي بقراءة ما أنتجه الفكر السياسي الإسلامي، معتمدين على الفترة المعاصرة من هذا الفكر، وبالأخص أهم الكتابات التي تناولت مفهوم الحرية.

سنجيب عن هذه الإشكالية والتساؤلات المتفرعة عنها، معتمدين على فرضية محورية تتمثّل في أن النصوص الدينية في الإسلام، تتضمن كثيرًا من المبادئ والأفكار التي تتلاقى من حيث الجوهر مع مفهوم الحرية – كما حددناه سالفًا، وهذا ما سمح لعدد من علماء الإسلام وقياديي الحركات الإسلامية بصوغ البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، في إطار المجلس الإسلامي العالمي، وهو البيان الذي صدر من باريس بتاريخ ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، مختزلًا الكثير من الكتابات التي حاولت أن تؤصّل لفكرة حقوق الإنسان في المنظومة الإسلامية[٩].

يؤكد هذا أن النصوص الدينية من قرآن وسنّة، مكنت هؤلاء المفكرين من التأصيل لعدد كبير من الحقوق والحريات المتعارف عليها عالميًا في الإعلان العالمي والمواثيق الدولية. لكن يبقى المشكل مشكل اجتهاد في هذه النص، مع ضرورة التمييز في هذا السياق بين الخطاب الديني والنص الديني؛ فالنص هو كل ما ثبت وروده عن الله (ﷻ) وعن رسوله محمد (ﷺ)، وهو فوق المحاسبة والاتهام. أما الخطاب الديني، فهو ما يستنبطه ويفهمه الفقيه والعالم من النص الديني أو من مصادر الاجتهاد، ويتمثّل في فتاوى الفقهاء وكتابات العلماء وأحاديث الخطباء ومواقف القيادات الدينية[١٠]، وهنا لا قداسة ولا عصمة، فالمجتهد قد يصيب وقد يخطئ.

(٩) جاءت في ديباجة هذا البيان مجموعة من المبادئ والحقوق المبنية على المرجعية الإسلامية، ومن ذلك: «نحن معشر المسلمين على اختلاف شعوبنا وأقطارنا وانطلاقًا من رؤيتنا الصحيحة– في ضوء كتابنا المجيد– لوضع الإنسان في الكون، وللغاية من إيجاده وللحكمة من خلقه... نعلن نحن معشر المسلمين في مستهل القرن الخامس عشر الهجري، هذا البيان باسم الإسلام عن حقوق الإنسان مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة...»، وهي بهذا الوضع حقوق أدبية لا تقبل حذفًا ولا تعديلًا ولا نسخًا ولا تعطيلًا. إنها حقوق شرعها الله الخالق– سبحانه– فليس من حق بشر– كائنًا من كان أن يعطلها أو يعتدي عليها. ولا تسقط حصانتها الذاتية لا بإرادة الفرد تنازلًا عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلًا في ما يقيمه من مؤسسات أيًا كانت طبيعتها وكيفما كانت السلطات التي تخولها. إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي.
وقد نص هذا البيان على كثير من الحقوق العالمية التي جاءت في الإعلانات العالمية والمعاهدات الدولية، وجاءت مسندة بنصوص قرآنية وأحاديث نبوية، وأهم هذه الحقوق: حق الحياة، حق الحرية، حق المساواة، حق العدالة، حق الفرد في محاكمة عادلة، حق الحماية من تعسف السلطة، حق الحماية من التعذيب، حق الفرد في حماية عرضه وسمعته، حق اللجوء، حقوق الأقليات، حق المشاركة في الحياة العامة، حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير، الحقوق الاقتصادية، حق حماية الملْكية، حق العامل وواجبه، حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة، حق بناء الأسرة، حقوق الزوجة، حق التربية، حق الفرد في حماية خصوصياته، حق حرية الارتحال والإقامة.

(١٠) وهناك من يرى أن أزمة الفكر السياسي الإسلامي وعدم قدرته على تقديم أجوبة عن الإشكالات العصرية المطروحة أمام الإسلام، تعود إلى ضعف الاجتهاد الفقهي والفكري في النص الديني، حيث يكتفي الفقهاء بالنقل، أي نقل النصوص الدينية، وليس العقل، أي إعمال العقل لتفسير هذه النصوص ومنحها دلالات تتوافق وتطورات العصر. يمكن الرجوع إلى: رزيقة عدناني، **تعطيل العقل في الفكر الإسلامي** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠١١).

سننطلق في دراستنا من مفهوم الحرية الطبيعي وكيف ناقشه الفكر الإسلامي المعاصر، قبل الانتقال إلى دراسة موقف هذا الفكر من الحريات المدنية والسياسية في إطار الجماعة السياسية، وذلك في نقطتين: **الأولى** هي الفكر الإسلامي المعاصر بين الحرية الطبيعية والحرية في إطار الشرع، و**الأخرى** هي الفكر الإسلامي المعاصر والحريات المدنية والسياسية.

الفكر الإسلامي المعاصر بين الحرية الطبيعية والحرية في إطار الشرع

قبل دراسة الفكر السياسي المعاصر وكيف ناقش مفهوم الحرية الطبيعية، لا بد أولًا من تحديد مفهوم الحرية في إطار القانون الطبيعي.

الفقرة الأولى: نظرية القانون الطبيعي والتأسيس لمفهوم الحرية الطبيعية

يمكن تعريف القانون الطبيعي بكونه مجموعة من المبادئ التي تنظم الشروط الأساسية لمجتمع ما، لأنها تلائم طبيعة أي إنسان[١١]، ومرتبطة بالطبيعة الإنسانية؛ فبما أن الإنسان يتصرف بحرية وذكاء، وأن له أهدافًا معيّنة يريد الوصول إليها بناء على طبيعته، وبما أن الإنسان الاجتماعي لا يمكن أن يزدهر إلا داخل المجتمع، المكان الطبيعي لوجوده، وفي إطار العلاقات التي يربطها بالآخرين، فإن هناك قوانين تأسست على متطلبات الطبيعة الإنسانية[١٢]، هذه القوانين هي القانون الطبيعي.

عرّف كروتيس القانون الطبيعي بأنه «مبادئ القانون العقلية التي تساعدنا على معرفة ما إذا كان فعل ما صحيحًا أخلاقيًا أم لا، بحسب مدى موافقته أو تناقضه مع الطبيعة الإنسانية»[١٣]. إنها مجموعة القوانين الطبيعية الأخلاقية المنشئة لمعايير الاستقامة الأخلاقية، كحقوق وواجبات، والتزامات ومحظورات.

على الدولة إذًا، وهي تسن قوانين وضعية داخل المجتمع من أجل تحقيق السعادة الإنسانية، عدم انتهاك هذه القوانين الطبيعية. وقد برزت فكرة القانون الطبيعي في الفلسفة السياسية منذ القِدم، فاستند إليها كثير من المفكرين السياسيين، كالسفسطائيين وأفلاطون وأرسطو وغيرهم. أما نحن، فسنعتمد على البناء الذي قامت به المدرسة الرواقية للقانون الطبيعي وقام به أيضًا فلاسفة الأنوار، باعتبار أن هذه الاتجاهات الفكرية هي التي ساعدت على تأسيس مفهوم الحرية الطبيعي.

كان للمدرسة الرواقية دور كبير في بلورة مفهوم القانون الطبيعي؛ فحسب هذه المدرسة، لا يمكن أن تكون القوانين الوضعية عادلة، لأنها تتنافى والقانون الطبيعي. وكان الرقيق في المجتمع اليوناني من ضحايا هذه القوانين الوضعية، فهاجمتها هذه المدرسة التي وضعت ما يسمّى النظرية الرواقية في القانون الطبيعي لمواجهة القوانين اليونانية المجحفة في حق العبيد.

(11) Marie-Odile Métral-Stiker, «Naturel droit: 1- La Tradition aristotélico-thomiste,» dans: *Encyclopædia Universalis,* sur le site électronique: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/droit-naturel/1-la-tradition-aristotelico-thomiste>.
(12) Mario Bettati et Paul Dibon, «Droit naturel et droit volontaire,» dans: *Encyclopædia Universalis,* sur le site électronique: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/grotius/4-droit-naturel-et-droit-volontaire/>.
(١٣) المصدر نفسه.

وكان القديس توما الأكويني هو الذي طور أفكار هذه المدرسة، وافترض أن الحرية حق ثابت يتمتع به الإنسان، وتُعتبر من خصوصيات المجتمعات البشرية المنظمة. ورأى أن قانون الشعوب، أي القانون الطبيعي، يوجد في مرتبة أعلى من سلطة الدولة. وهو الذي جعل نظرية القانون الطبيعي تدعم مبدأ حقوق الإنسان بأن كل شخص كائن بذاته يتمتع بالحقوق الطبيعية، بصرف النظر عن عضويته في دولة معيّنة.

كما كانت هذه المدرسة سبّاقة إلى تأكيد أن مساواة الناس في الحرية وتمتعهم بالعقل هي ما سيضمن لهم ملامسة الفضيلة والأخلاق، على الرغم من اختلاف درجاتهم من المعرفة والقدرة الشخصية. وشددت على أن السلطة السياسية يجب أن تمارس من طرف الإنسان الذي يتمتع بالحرية الفردية[١٤].

بحلول عصر النهضة، مُنح مفهوم القانون الطبيعي تفسيرًا عقلانيًا؛ فخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، طورت مجموعة من المفكرين نظرية القانون الطبيعي بغية التأسيس لمفهوم الحرية، فاهتم كروتيس بمفهوم العدالة والقانون الدولي، وفي نظريته «الحرب العادلة» منح الشعب الحق في الثورة على الحاكم إذا كان ظالمًا، وأكد أن القانون الوضعي يخضع للقانون الطبيعي[١٥]. كما أن هوبز رأى أن الحق الطبيعي الوحيد هو الحرية الممنوحة لكل إنسان كي يستخدم قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة، أعني المحافظة على حياته الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، وأن يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية، وهي الحفاظ على الحق في الحياة. لذلك وصف هذه الحالة بحالة الحرب لأن للجميع هدفًا واحدًا هو حماية الحق في البقاء، الأمر الذي يخلق الصراع الدائم بين البشر[١٦]. يقول هوبز: «لكل إنسان بطبعه الحق في كل شيء، أي في استطاعته أن يعمل ما يريد، وأن يمتلك كل ما شاء، وما أمكنه أن يملكه فيستعمله ويستمتع به»[١٧].

في مقابل هذا التصور، هناك رؤية أخرى لجون لوك الذي يرى أن الحالة الطبيعية كانت حالة حرية، وأن هناك مجموعة من الأعراف والعهود والقواعد الطبيعية، التي تضمن للأفراد التمتع بهذه الحرية والحيلولة دون حالة الحرب التي تحدث عنها هوبز. وبالتالي، ثمة في الحالة الطبيعية حرية لصيقة بالإنسان وبطبيعته. وأضاف جون لوك أن كل شخص فرد في حالة الطبيعة، يمتلك حقوقًا طبيعية معيّنة قبل وجود أي مجتمعات منظَّمة، وقد ولِد الناس في حالة من الحرية والمساواة الكاملة، فلا امتياز لأحد على آخر، وكان هدفهم حين كوّنوا تجمعات هو الحفاظ على حقوقهم الطبيعية التي لم يتنازلوا عنها[١٨]. وجوهر فكرة جون

---

(١٤) تعتمد المدرسة الرواقية التي ظهرت بعد فلسفة أرسطو على إرساء فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية، وما عادت الفلسفة تبحث عن الحقيقة في ذاتها ، بل غدت معيارًا خارجيًا يتجه إلى ربط الفلسفة بالمقوّم الأخلاقي. وقد ارتبطت المدرسة الرواقية بالفيلسوف الفينيقي الأصل زينون (٣٣٦- ٢٦٤ ق. م) الذي اقترنت الفلسفة عنده بالفضيلة واستعمال العقل من أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية. وتُعَدّ الفلسفة عند الرواقيين مدخلًا أساسيًا للدخول إلى المنطق والأخلاق والطبيعة.

(١٥) **ضمانات حقوق الأفراد: حقوق الإنسان** (نيويورك: الأمم المتحدة، ١٩٩٠)، ص ٢٣٥-٢٣٨.

(١٦) إمام عبد الفتاح إمام، **هوبز: فيلسوف العقلانية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٣٣٢-٣٣٩.

(١٧) لكن هذا المعنى للحق يستعمله هوبز بشكل يجعل الإنسان يفقد قيمتها ويتنازل عنها من أجل حفظ حق البقاء وضمان الوجود، ما دام امتلاك الإنسان لهذا الحق مهددًا بامتلاك الآخرين للحق نفسه، وهو ما يولّد الصراع والتنافس المدمر. يضيف هوبز: «.. بيد أن هذا الحق الذي يتمتع به الجميع في كل شيء ليس أفضل مما إذا لم يكن لأيٍّ الحق في أي شيء، لأنه لن يتأتى للإنسان أن يمارس ذلك الحق أو يستفيد منه إذا كان لإنسان آخر يعادله قوة، أو يتفوق عليه، الحق في الشيء نفسه». نقلاً عن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إعداد، **حقوق الإنسان**، دفاتر فلسفية؛ ٧ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٢.

(١٨) بول جوردون لورين، **نشأة وتطور حقوق الإنسان الدولية: الرؤى**، ترجمة أحمد أمين الجمل (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ٢٠٠٠)، ص ٣٣.

لوك أن الرجال يكونون طبيعيًا في حالة حرية كاملة، وأن لكل شخص حقوقًا طبيعية في الحرية والمساواة، وأن لحالة الطبيعة هاته قانون الطبيعة الذي يحكمه ويُلزمه، ونظرًا إلى كون الجميع متساوين ومستقلين، فينبغي لأي فرد ألّا يؤذي فردًا آخر في حياته وصحته وحريته وممتلكاته.

على العموم، جوهر نظرية القانون الطبيعي هو أن الحرية شيء لازم للإنسان العاقل، ومن دونها يفقد الإنسان إنسانيته. يقول جان جاك روسو في الحرية: «إن ماهية العقل أن يكون حرًا، ولو أراد أن يخضع لسلطة الغير لما تسنّى له ذلك»[١٩]. إذًا لا يمكن الإنسان، ولو أراد، أن يتنازل عن حريته لأنها لصيقة بالطبيعة الإنسانية.

إذًا، في هذه الفترة ما عاد القانون الطبيعي قانونًا أبديًا إلهيًا، ويجب عدم البحث عنه في العناية الإلهية، بل إنه قانون يستطيع الإنسان معرفته بعقله، كقواعد طبيعية تحقق حاجات الإنسان الطبيعية[٢٠]. وكان لفلاسفة الأنوار دور كبير في منح مفهوم القانون الطبيعي هذا المنحى العقلاني، فهُم أسبغوا على حماية الفرد بعدًا علمانيًا فلسفيًا وليس دينيًا، وطوروا مفهوم القانون الطبيعي فآمنوا بأن العقلانية الأساسية في قوانين الطبيعة يمكن تطبيقها على الأوجه المختلفة لحالة الإنسان[٢١]. فمع انتقال الإنسان من وضعيته كعضو في المجتمع الإنساني، حيث القانون الأبدي الذي ينظّمه، إلى عضو في دولة الأمّة، مالكٍ للحقوق يحقق نوعًا من الاستقلالية، أصبح القانون الطبيعي مجموعة من القواعد التي يكتشفها الإنسان بعقله والتي تعترف للإنسان بمجموعة من الحقوق، التي يجب أن يعترف بها القانون الوضعي ويضمنها لأنها تتوافق والطبيعة الإنسانية. تبعًا لذلك، استطاعت نظرية القانون الطبيعي في العهد الحديث تبرير مطالب الناس بالحرية، وهي تنطلق من فرضية الإنسان العاقل القادر على القيام بما يريد وفق الطبيعة الإنسانية.

وجِّهت إلى نظرية القانون الطبيعي انتقادات كثيرة، من أهمها أنها لا تأخذ بعين الاعتبار الثقافات ودورها في وضع المعايير الطبيعية والأخلاقية، وتهتم أكثر بالتكوين الطبيعي والفيزيائي للإنسان المجرد، لذلك دعا ليوستروس إلى إعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، وإعادة الحياة - منحها الحياة والحركية، أي الثقافة- إلى الشروط الفيزيائية والطبيعية للإنسان[٢٢]. كما هاجم بيرك خاصية التجريد التي تعتمد النظرية عليها، باعتبار أنها تلغي كل ما راكمه الإنسان من تجارب. إنها، بحسب بيرك، نظرية لاتاريخية[٢٣]، وهي نظرية سياسية أيديولوجية أكثر مما هي فلسفية حقوقية[٢٤].

وإذا كانت نظرية القانون الطبيعي هي الأساس الفكري والفلسفي لمفهوم الحرية بمعناه الغربي، فما موقف الفكر الإسلامي المعاصر من هذه النظرية ومن مفهوم الحرية الطبيعية؟

(١٩) نقلًا عن: العروي، ص ٤٣.

(20) Danièle Lochak, *Les Droits de l'homme*, collection themes et débats (Casablanca: Tarik éditions, 2008), p. 8.

(٢١) لورين، ص ٣٤.

(22) Marie-Odile Métral-Stiker, «Naturel droit,» dans: *Encyclopædia Universalis,* sur le site électronique: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/droit-naturel/>.

(23) Kenneth Minogue, «Histoire de la notion de droits de l'homme,» dans: *Anthologie des droits de l'homme*, textes réunis par Walter Laqueur et Barry Rubin; traduit de l'anglais par Thierry Piélat (Paris: Nouveaux horizons, 1989), p. 18.

(24) Maurice Cranctan, «Qu'est ce que les droits de l'homme?,» dans: *Anthologie des droits de l'homme*, p. 26.

الفقرة الثانية: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحرية الطبيعية

هناك مفهوم إسلامي قريب من مفهوم الحرية الطبيعية، نجده عند لطفي السيد الذي يقول: «خُلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية، فحريتنا هي نحن: هي ذاتنا هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية»[٢٥]؛ فالحرية هنا ترتبط بالطبيعة الإنسانية. وفي السياق نفسه يقول رفعت الطهطاوي: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. وتنقسم إلى [حريات] خمسة: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية سياسية». ويقول في موضع آخر: «الحرية الطبيعية هي التي خُلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يُعَدّ دافعها ظالمًا»[٢٦]. فالعدالة تتحقق باحترام حرية الإنسان الطبيعية، وهو تأويل يتناغم مع فلسفة القانون الطبيعي كما رأينا.

نجد عند طه عبد الرحمن ما يمكن أن نسمّيه حرية طبيعية أصلية قبل الاستخلاف في الأرض؛ فهو يرى أن الله ابتلى الإنسان بالعرض الغيبي العظيم، إذ عرض عليه حمل الأمانة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا**﴾[٢٧]، فاختار الإنسان حمل الأمانة. إذا تأملنا هذا الحدث، سنجد أنه يتكون من عنصرين: الاختيار الأول وتحمّل الأمانة. إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يُرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري[٢٨] في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي. إذًا، فاختيار الإنسان تحمُّل الأمانة كان اختيارًا حرًا، لذلك يجب أن تكون حرية الاختيار هي الأصل في العمل التعبدي للإنسان وهو يعبد ربه، وأيضًا في العمل التدبيري المتعلق بتدبير الشؤون الدنيوية، لكن مع اعتراض هو أن هذا العمل الذي يقوم به الإنسان في المجالين (الدين والسياسة) ائتمان إلهي.

نتيجة لهذا الائتمان الإلهي، بقي الفكر الاسلامي وفيًا لقاعدة ربط المسؤولية بالحرية؛ فالإنسان ولِد حرًا، لكن هناك إرادة إلهية موجِّهة لسلوكه منذ ولادته، وهي نقطة اختلاف بين نظرية القانون الطبيعي الحديثة والتصور الإسلامي. وقد عبّر الناصري عن هذا الربط بين المسؤولية والحرية، حينما رأى أن الحرية الغربية تُسقط حقوق الإنسان وحقوق الله، حيث يقول: «أما إسقاطها لحقوق الإنسانية، فإن الله تعالى لمّا خلق الإنسان كرّمه وشرّفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل، ويبعثه على الاتفاق بالفضائل، وبذلك تميز عما عداه من الحيوان»[٢٩]. فالحرية في الفقه الإسلامي هي إذًا الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل؛ الحرية حكم شرعي لكنه في الوقت نفسه إثبات واقع هو مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون. والإشكال الذي يطرح هنا هو علاقة العقل بالنفس وعلاقة الإرادة الفردية بالإرادة الإلهية؟

---

(٢٥) أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال؛ ١٤٩ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣)، ص ١٣٨.
(٢٦) نقلًا عن: العروي، ص ٤٩.
(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.
(٢٨) يقصد طه عبد الرحمن بالعمل التعبدي الفرائض والواجبات الدينية، أي الأعمال التي يُرجى منها الثواب في الآخرة، أما العمل التدبيري فهو الذي يتعلق بالأمور الدنيوية، أي تدبير الشؤون الخاصة للإنسان، وفي هذا التمييز محاولة للفصل بين الدين كعمل عبادة والسياسة كعمل تدبير الشؤون العامة. انظر: طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢).
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥.



إن أغلب المسلمين يحاول التوفيق بين الإرادتين، والنموذج هو الإمام الغزالي؛ ففي شأن علاقة العقل بالنفس يجيب الغزالي: «الذين يتبعون النفس دون نداء الدين، هم إما غافلون أو جاهلون أو ضالون... ليس الهدف محو الطبيعة رأسًا، وإنما الوصول إلى الوسط... بحيث يكون العقل هو الضابط»[٣٠]. وفي شأن علاقة الحرية بإرادة الله، يقول الغزالي: «الاختيار أيضًا من خلق الله تعالى، والعبد مضطر في الاختيار الذي له، فإن الله إذا خلق اليد الصحيحة، وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة، وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة، وخلق الخواطر المتعارضة في أن هذا الطعام [....] فيه مضرة مع أنه يسكن الشهوة، وهل دون تناوله مانع يتعذر معه تناوله أم لا، ثم خلق العلم بأنه لا مانع، ثم عند هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على التناول، فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة، وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمّى اختيارًا، ولا بد من حصوله عند إتمام أسبابه...»[٣١]؛ فالاختيار إذًا يأتي وفق الإرادة الإلهية، لكن باستعمال العقل الإنساني. وهذا التصور شبيه بالربط الذي قام به توما الأكويني بين العقل الإنساني والعقل الإلهي في إطار المدرسة الرواقية[٣٢].

إن الفرد يشعر عندما يشاور نفسه قبل الإقدام على عمل ما بأنه حر وشعوره صادق، غير أن نتيجة المشاورة، أكانت إقدامًا أم إحجامًا، لا يمكن أن تعارض مجال ما قدّر الخالق لسببين: **أولًا** لأن الأشياء مرتبة ترتيبًا معلومًا لدى الخالق، و**ثانيًا** لأن تلك الأشياء لا يتولد بعضها عن بعض بكيفية تلقائية، فالترتيب المحكم وعدم التولد يضمنان في آن معًا العلم والقدرة للخالق والشعور بالحرية للمخلوق[٣٣]. بالتالي، هناك، بحسب الغزالي، قدر محتوم، لكن هناك في الوقت نفسه إرادة بشرية في التصرف في العقل، لكنه عقل موجَّه من طرف العقل الإلهي.

في السياق ذاته تحدث المفكر المغربي علال الفاسي عن ضرورة الحرية، لكن في إطار الشرع، وليس بمعناها الطبيعي الغربي. يقول بشأن الحرية: «إنها جعل قانوني وليس حقًا طبيعيًا، فما كانت للإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي... وأن الإنسان لم يُخلق حرًا، وإنما ليكون حرًا»[٣٤]. ويضيف: «... إن التفويت وقع على الإنسانية زمنًا طويلًا.. فلمّا جاء الإسلام وضع هذه الأوزار وفك هذه الأغلال، وذلك عن طريق تفويت التفويت ونفي النفي إثبات.. عن طريق الإيمان بالله، أي عن طريق الإيمان بالحرية الحرة»[٣٥]؛ إذًا هناك انتقال من حرية غريزية إلى شعور وجداني. ويقول في موضع آخر: «إن الحر ضد الزائف، أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية..»[٣٦]. انطلاقًا من هذه النصوص، فإن الحرية عند علال الفاسي هي مكون دائم وقار للإنسان، إذا انتفت انتفت نزعة الإنسانية عن الإنسان، وعاد إلى

(٣٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٦)، ج ٣، ص ٥٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٣٢) يميز توما الأكويني بين القانون الطبيعي والقانون الأبدي، فهذا الأخير هو من صنع العقل الإلهي، ينظم كل ما هو خاضع للعناية الإلهية، وكل الكائنات تشارك في هذا القانون الأبدي المطبوع فيها، والإنسان كمخلوق عاقل يشارك في القانون الأدبي بشكل أكثر تميزًا؛ هذه المشاركة في القانون الأبدي من قِبل مخلوق مزود بالعقل تسمّى القانون الطبيعي. للمزيد يمكن الرجوع إلى: شوفالييه، ص ١٨٩.
(٣٣) الغزالي، ص ٥٥.
(٣٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٨.
(٣٥) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٩٦٣)، ص ٢٠٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

طبيعته الحيوانية. وبالتالي، يكتشف الإنسان فطرة الحرية بعد التخلص من الزيف وكسر الأصنام، وهو ما قام به الإسلام.

أما الشيخ راشد الغنوشي، فإنه رفض المفهوم الطبيعي للحرية، كما تبلور في الغرب. وهو يرى أن تصور الإسلام للحرية لا ينطلق من أن طبيعة الإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق- كما ادعى الفكر الغربي- وتبين زيفه، يقول: «إنه خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرع الأعلى والآمر- وأن الإنسان خص من دون الكائنات بالاستخلاف، بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية والمنهج الإلهي المنظم لحياته. فالحرية في التصور الإسلامي أمانة، أي مسؤولية ووعي بالحق، والتزام به، وفناء فيه. نعم إن الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار أو هي فطرة، فقد اختصنا الله بخلقة تحمل القدرة على فعل الخير والشر.... الحرية أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعًا.. بإتيان الأمر واجتناب النهي، فنستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين... وإن جملة مواقف مفكري الإسلام حول الحرية تدور حول هذا المعنى»[٣٧].

وبحسب الغنوشي أيضًا، فإن أصل الحقوق والحريات هو الذات الإلهية، ذلك أن مفكري الإسلام يرون أن الإيمان بالله هو أساس الحقوق والحريات ومعينها، في حين يؤكد الغربيون استناد هذه الحقوق إلى الطبيعة، ومن ثم لا عجب إن بدأت في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ملامح العلمانية أو الدين البشري القائم على أولوية الإنسان في الوجود وقيامه بنفسه مصدرًا لكل حق وتشريع، في حين يؤكد التصور الإسلامي ارتباط كل قيمة واستنادها إلى المصدر الذي تستمد منه الموجودات وجودها والغاية منه ومنهاج سيرها.. ألا هو الله تبارك وتعالى... وأن الإنسان مستخلف، قد كرّمه خالقه بالعقل والإرادة والحرية، وإرسال الرسل لإعانته على استبانة طريق الحق والتدرج في طريق الكمال من خلال التزامه بالشريعة أو قانون الله.. تاركة له ضمن ذلك الإطار مجالات واسعة هي مناطق فارغة، مطلوب منه ممارسة خلافته من خلال ملئها، فيتحقق الجمع بين الحرية والالتزام والوحدة والتعدد[٣٨].

كما يقول الغنوشي إن «[...] الإنسان ليس مالكًا للحقوق والحريات بل مالكها هو الله». ويضيف في هذا السياق: «إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة لا حق لعبد الله المستخلَف أن يفرّط أو يتهاون فيها. إنها ليست ملكًا له، بل الله -سبحانه- مالكها الواحد، والإنسان مستخلَف فيها، مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقًا لإرادة المالك . فمحافظة الإنسان على حياته وتوفير مقومات بقائها وتطورها وسعادتها، ليست حقًا للإنسان يستطيع أن يفرّط فيها بالانتحار مثلًا أو الإهمال أو التجويع أو الانتقام ، بل ذلك واجب شرعي...»[٣٩]. إنها بحسب الغنوشي حرية أصلية، لكن أصلها ليس الطبيعة بل الإرادة الإلهية.

هذه المواقف تتّحد كلها إذًا حول رفض الحرية الغربية، لأنها حرية طبيعية حيوانية من دون قيود، والبديل هو الحرية في إطار الشرع، وهي تعني حرية اختيار الإنسان باستعمال عقله، لكن من غير الخروج عن الضوابط الشرعية، أي استعمال العقل الإنساني لكن مع الخضوع للعقل الإلهي، وهذا الخضوع ليس

(٣٧) الغنوشي، ص ٣٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

عبودية لأحد، إنه خضوع لله عالم الغيب؛ خضوع يتناغم مع حرية الإنسان في التصرف التي هي الأصل منذ تحمّله الأمانة.

وقد تناول المفكر المغربي عبد الله العروي هذه العلاقة التي يقوم بها الفكر الإسلامي بين الحرية والتعبد، حيث يرى أن المسلمين يعيشون التقوى ليس خضوعًا لأمر خارجي، بل استجابة لنداء موجّه إلى الجزء الأسمى في الإنسان، وهو العقل، لكي يتغلب على الجزء الأدنى، أي النفس؛ فالائتمار بالشرع هو في نظرهم تحرير العقل من قيود الجسم وارتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا، في حين يرى المستشرقون أن التعبد خضوع وليس حرية[٤٠].

لكن على الرغم من هذا الفارق الشاسع بين مفهوم الحرية الطبيعية العقلانية كما تبلور في الفلسفة السياسية الحديثة، ومفهوم الحرية الأصلية في الفكر الإسلامي، يمكن الأخذ بعين الاعتبار السياق الذي ظهر فيه المفهوم الغربي، والذي يبرر إلى حد ما شعار العقلانية الذي رُفع هذه الفترة. فالرقي بالعقل الإنساني في فلسفة الأنوار في أوروبا، تم بعد عصر عانى فيه العقل الإنساني الانحطاط في إطار الفكر الكنسي الذي جعل مصدر كل تحليل وفهم هو العقل الكنسي، الذي لم يترك أي مجال لحرية العقل البشري. لذلك حينما أراد الإنسان أن يتحرر من القيود الكنسية، رفع شعار العقل، وبشكل متطرف في كثير من الحالات، كما هو الشأن في مجال الحرية، حيث أصبحت تعني سلطة الإنسان على عقله وفكره وجسده.

وإذا كانت الحرية الطبيعية هي أصل الحريات المدنية والسياسية التي ركز عليها الخطاب السياسي والقانوني الغربي في القرن التاسع كثيرًا، مع الدساتير التي تلت الثورات في أوروبا، فما موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من هذه الحريات؟

الفكر الإسلامي المعاصر والحريات المدنية والسياسية

يُقصد بالحريات المدنية مجموعة من الحريات الفكرية والجسدية والنقابية...، التي تبنّتها الفلسفة الليبرالية، وهي حريات يجب على الدولة احترامها وعدم المس بها مهما تكن المبررات؛ فبما أن الإنسان حر بالطبيعة، فإن من حقه أن يتمتع بمجموعة من الحريات التي أصبحت تحد من سلطات الدولة، ما دامت هذه الحريات سابقة على وجود السلطة السياسية في إطار الجماعة السياسية. وهي بالتالي تمنح الفرد نوعًا من الحماية من سلطات الدولة.

عبّر جون ستيوارت ميل عن هذا النوع من الحريات بقوله: «للفرد سلطان مطلق على نفسه وجسمه وفكره»[٤١]؛ إنها حريات تتطلب قدرة أي شخص في القيام بما يريد، وفق ما تمليه عليه رغبته وإرادته، من دون ضغط أو إكراه من شخص آخر، في إطار العلاقات الاجتماعية والسياسية. هذا المعنى عبّر عنه لالاند بقوله: «هي غياب أي إكراه اجتماعي يُفرض على الفرد». إنها «الحالة التي يكون عليها ذاك الذي يفعل ما يريد، وليس ما يريده شخص آخر غيره، إنها تعني غياب الإكراه الخارجي... إنها الوضعية التي يكون عليها كائن لا يخضع لإكراه، ويتصرف حسب ما تمليه عليه إرادته وطبيعته»[٤٢].

(٤٠) العروي، ص ٢١.
(٤١) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٤٢) نص منشور في: سبيلا وبنعبد العالي، ص ٩.

وللحريات المدنية هنا معنيان: **الأول** إيجابي، ويقصَد به أن لكل شخص الحق في أن يكون سيد نفسه، من دون أن يقرر أي شخص مكانه. والمعنى **الثاني** سلبي، ويعني أن هناك مجالًا داخليًا يخص كل شخص، يتصرف فيه كيفما يشاء من دون تدخّل من الآخرين(٤٣). وقد ميز بنجمان كونستان بين حرية القدامى وحرية المحدثين، بين الحرية السياسية التي تعني الحق في المشاركة السياسية في إطار الديمقراطية اليونانية، والحريات المدنية التي تعني أن هناك مجالًا خاصًا بمالك الحق يجب عدم المس به. ففي الحضارات القديمة، كلما كان الإنسان فاعلًا في النظام السياسي كان أكثر حرية. وعلى العكس من ذلك، في الحضارات الحديثة هناك اهتمام خاص بالشؤون الخاصة (الحريات المدنية)، لذلك فُوّضت الشؤون السياسية إلى السياسيين المنتخبين من أجل التفرغ للشؤون الخاصة(٤٤). إذًا، في إطار المفهوم الكلاسيكي للديمقراطية، هناك مشاركة سياسية لجميع المواطنين، وهو ما يشعرهم بحرية أكثر، في حين أن في الديمقراطية التمثيلية الحديثة يجري تفويض الشؤون السياسية إلى النخبة، والاهتمام أكثر بالشؤون الخاصة، أي بالحريات الفردية.

تضمّن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨ مجموعة من الحريات التي تُدرج ضمن الحريات المدنية، وهي حريات تهم الإنسان كشخص طبيعي، كالحق في الحياة وفي الحرية، ومنع الرق والتعذيب (المواد ١ إلى ٥)؛ الحق في الأمن (المادة ٩) والمساواة في القانون، وحق اللجوء إلى المحاكم للدفاع عن الحقوق، وعدم رجعية القانون الجنائي وضمان حقوق الدفاع (المواد ٨ إلى ١١)؛ حماية الحياة الخاصة (المادة ١٢)؛ حرية التنقل داخل الوطن وخارجه (المادتان ١٣ و١٤)؛ الحق في الجنسية (المادة ١٥)؛ الحق في الزواج (المادة ١٦)؛ ضمان الحق في التملك (المادة ١٧).

كما تضمّن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦ مجموعة من الحريات التي تصنَّف ضمن الحريات المدنية، وهي:

- المساواة بين الرجل والمرأة في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية (المادة ٤).

- منع التعذيب والمعاملات غير الإنسانية المؤذية لكرامة الإنسان؛ منع استرقاق الأشخاص أو الاتجار بالرق (المادة ٨)؛ منع الأعمال الناتجة من عقوبات جنائية.

- الحق في الحرية والأمن الشخصي: منع الاعتقالات التعسفية؛ حق الإنسان في الحرية والأمان على شخصه (المادة ٩)؛ ضرورة بتّ أسباب الاعتقال من لدن محكمة مختصة؛ الحق في الضمانات القضائية والمساواة أمام العدالة واعتبار كل شخص بريئًا إلى غاية إثبات شرعية الجريمة الجنائية؛ الحق في الدفاع وشرعية الجنح والجنايات (المادة ١٤)؛ عدم رجعية القانون الجنائي (المادة ١٥).

- الحق في الحياة الخاصة: عدم التدخل في حياة الشخص وحياة أسرته وعدم المساس بشرفه وسمعته، واحترام سرية المراسلات؛ الحق في الزواج؛ حرية التنقل واختيار مكان الإقامة ومغادرة البلد (المادة ١٢).

- حرية الفكر والعقيدة، وحرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع وتكوين الجمعيات.

(43) Lochak, p. 74.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

وسنميز في إطار دراستنا لموقف الفكر الإسلامي من هذه الحريات بين الحريات المدنية وحرية العقيدة والحريات السياسية.

الفقرة الأولى: الحريات المدنية

غالبًا ما يلجأ المفكرون الإسلاميون إلى فكرة محورية لتأكيد أسبقية الإسلام في احترام حرية الإنسان وفي احترام وكالته عن نفسه أمام الله ، وهي إلغاء أي وساطة بين الله والإنسان. وكانت هذه الوساطة التي نسجها الفكر الكنسي في أوروبا وراء انفجار العلاقة بين الكنيسة والمجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، حيث قامت حركات تغييرية اكتسبت في ما بعد اسم الحركات الإصلاحية، وانبثق عن هذه الحركات مبدأ حقوق الذات الفردية، وتوفير ضمانات لاحترامها في الأنظمة والقوانين الوضعية.

في هذا السياق، يرى محمد عمارة أن الإسلام بلغ بالإنسان «في تقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوز بها حرفية الحقوق، عندما اعتبرها ضرورات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات، فالمأكل والملبس والحرية في الفكر والاعتقاد والمشاركة السياسية.. في نظر الإسلام ليست مجرد حقوق.. وإنما هي ضرورات واجبة»[٤٥]، بل إن الإسلام ليبلغ في تقديس هذه الضرورات الإنسانية الواجبة، إلى الحد الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام الدين من دون توافرها للإنسان؛ فعليها يتوقف الإيمان والتدين بالدين.

وبحسب محمد عمارة أيضًا، فـ«إن صحة الأبدان مقدمة للتكليف وموضوع للتدين والإيمان.. ومن هنا كانت إباحة الضرورات الإنسانية للمحظورات الدينية..»[٤٦]. في السياق عينه يقول الإمام الغزالي: «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا.. فنظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات في الكسوة والمسكن والأقوات والأمن.. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية.. إذن فنظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة، شرط لنظام الدين...»[٤٧]. إذًا، وفق هذا التحليل، ليست الحريات المدنية حقوقًا شكلية فقط تضمنها القوانين الوضعية، بل هي أيضًا ضرورات مفروضة على الحكام، لا يعاقَبون فقط عند انتهاكها بالحق في المقاومة – كما في الفكر الليبرالي، بل هناك عقاب شديد أيضًا ينتظر هؤلاء الحكام في الآخرة، لأن هذه الحريات شرط أساسي لا بد منه لقيام الدين والدنيا في الوقت نفسه.

إذا كانت الحريات المدنية تتأسس على الفكر العقلاني، باعتبارها حرية الإنسان العاقل في التصرف، فالإسلام – بحسب محمد عمارة – يدعو إلى استعمال العقل في كثير من الآيات القرآنية[٤٨]. وأكثر من ذلك، الإسلام لا يدعو إلى استعمال العقل في الأمور الدنيوية فقط، بل حتى في الدين والنصوص الدينية، أي التدبر في النص والنقل الموحى به من السماء، وليس مطلوبًا فقط في كتاب الطبيعة والكون، ففريضة

(٤٥) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، ط ٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ص ١٤.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٤٧) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤٨) من أهم هذه الآيات: يقول تعالى: ﴿**فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾؛ ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض**﴾، و﴿**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**﴾، **القرآن الكريم**: «سورة آل عمران،» الآية ١٣٧؛ «سورة يونس،» الآية ١٠١، و«سورة العنكبوت،» الآية ٢٠ على التوالي.

إلهية على الإنسان أن يحاكم النقل إلى العقل لأنه هو الحاكم[٤٩] . وهكذا تحدث القرآن عن العقل في ٧٩ آية، وكلها تدعو المسلم إلى استعمال العقل[٥٠].

في هذا السياق، يتحدث طه بعد الرحمن عن حرية الاختيار التي يملكها الإنسان، لكن في إطار المسؤولية، وعن ضرورة استعمال العقل، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار سمو العقل الإلهي العالم بكل الأمور على العقل الإنساني. وبحسب طه عبد الرحمن، فإن مقتضى الاختيار هو أن يرجّح الإنسان من الأطراف المتضادة المقدورة له الطرف الذي يظهر لواسع عقله أنه خير له في عالميه المرئي والغيبي. وهذا الحكم بخيرية الطرف المختار هو نتاج الاستدلال العقلي الموسع. ولمّا كان فوق كل ذي عقل عاقل، جاز أن يظهر لعقل هذا ما لا يظهر لعقل ذاك من الخير، بحيث يختار أحدهما ما لا يختاره الآخر، مع اعتقاد كل منهما أنه أصاب أفضل اختيار، أو المصلحة الأكبر أو الخير الأكبر، بحسب عقله، فيلزم أن أعقل العاقلين هو من يأخذ بأسباب هذا العمل الأصلح الذي لا ينفك ينزل عالمه الغيبي على عالمه المرئي. الاختيار العقلي يتضمن إذًا جهتين: الجهة البشرية، حيث يختار الإنسان بعقله، والجهة الإلهية حيث الله هو العالم بكل الأمور[٥١].

إضافة إلى ذلك، يرى طه عبد الرحمن أن ما دام الاختيار يستلزم الخير، فإنه يستوجب المسؤولية أيضًا، وشعور المختار بالمسؤولية هو أن يعلم أن اختياره تترتب عليه عواقب مخصوصة، مبديًا كامل استعداده لتحمّلها. لتحقيق ذلك، هناك شرائط مختلفة، كالتمييز بين الحق والباطل، وتمييز المصلحة من المضرة والقدرة على الفعل، والتكليف الذي يجعل الإنسان مسؤولًا عن اختياره، يتحمل عواقب قراره في العالم المرئي أو الغيبي[٥٢]. إذًا، تقترن حرية الاختيار بالمسؤولية؛ إذ إن الإنسان ملزم بتحمّل مسؤولية اختياره، وبالتالي ليست حريته مطلقة، باعتبار أنه سيحاسَب على أفعاله الإرادية في الدنيا والآخرة.

خلاصة فكر طه عبد الرحمن في هذا الشأن هي أن حرية الاختيار التي يملكها الإنسان هي الأصل، ما دام أنه مختار حتى في تحمل الأمانة أمام الله، لكن الاختيار لا يحكمه العقل البشري فقط، لأن هذا العقل عاجز عن الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وبالتالي تبقى حرية الاختيار في ظل الإرادة الإلهية، فالعقل الإلهي أعلم بكل الأمور. وهذه الخلاصات يكاد يتحقق حولها نوع من الإجماع بين المفكرين الإسلاميين، سواء القدامى أو المحدثين أو المعاصرين.

وقد توصل عبد الله العروي من قراءته للفكر الإسلامي إلى نتيجة مفادها أن هناك فارقًا كبيرًا بين التصور الإسلامي للحرية والتصور الليبرالي لها؛ فالليبرالي جون ستيوارت ميل يتحدث عن حرية الإنسان العاقل القادر على تحديد الفعل الصحيح، وعلى تحديد مصلحته، في حين أن الإنسان في الإسلام - كما يرى عبد الله العروي- جاهل، ولا يستطيع تحديد مصلحته، ولذلك يحُول الدين الإسلامي دون استعماله

(٤٩) وفقًا لقول الله تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا**﴾؛ ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾، و﴿**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب**﴾، **القرآن الكريم**: «سورة النساء،» الآية ٨٢؛ «سورة محمد،» الآية ٢٤، و«سورة ص،» الآية ٢٩ على التوالي.

(٥٠) عمارة، ص ٢٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٥٢) ظهر عدد كبير من الفِرق التي تناولت إشكالية مدى مسؤولية الإنسان: دعوى المسؤولية المطلقة التي قال بها المعتزلة، إذ تنسب إلى الإنسان خلق أفعاله الإرادية، ودعوى عدم المسؤولية التي قال بها أهل الجبر، وهي تنسب إلى الله خلق الأفعال كلها، نافية عن الإنسان كل اختيار، وأخيرًا دعوى المسؤولية المقيَّدة التي قال بها الأشاعرة، وهي تنسب خلق الأفعال إلى الله، لكن تنسب كسبها إلى الإنسان بفضل قدرة تحدث فيه بقدرة إلهية. انظر: عبد الرحمن، ص ٤٥٤.

الحرية للإضرار بنفسه أو بالآخرين(٥٣). كما يرى عبد الله العروي أن الفقه الإسلامي عادة ما يربط الحرية بالمسؤولية، إذ غالبًا ما يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل. ويتضح للقارئ من أول وهلة أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، ولا تكتمل الإنسانية في الفرد إلا إذا شُرف بالتكليف، أي إذا أصبح قادرًا على الانضباط إزاء قواعد وأوامر سماوية. إن الطفل والمعتوه ومن شابههما يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون، لأنهم غير مكلفين، حريتهم واسعة لكن إنسانيتهم ناقصة(٥٤).

على العموم، تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالنقاش الفكري الغربي بشأن الحريات المدنية، وحاول أن يبدي رأيه في هذا النقاش من خلال تأكيد أحقية الإنسان في امتلاك هذه الحريات التي تحميه من ظلم الآخر، وهي ليست مجرد حريات شكلية، بل ضرورات لا بد منها لصلاح الدنيا والدين. وإذا كان الفكر الليبرالي يرفع من شأن العقل الإنساني وهو يناقش قضية الحرية، فإن الفكر الإسلامي يؤكد أسبقية الإسلام في التشديد على ضرورة استعمال العقل والعلم للحكم على الأمور، لكنه استعمال يجب أن يكون بمسؤولية وفي إطار سمو العقل الإلهي. وسنتعمق أكثر في تحليلنا موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحرية حينما سنناقش حرية العقيدة بوصفها واحدة من الحريات المدينة التي عادة ما يثار حول النقاش في الإسلام.

الفقرة الثانية: حرية العقيدة كإحدى الحريات المدنية

ظهر مفهوم حرية العقيدة بشكل واضح في كتابات فلاسفة الأنوار، خاصة جون لوك وجان جاك روسو. فالتسامح الديني في الدولة المدنية واجب، ولكل إنسان الحق في اعتناق ما يريده من مبادئ وديانات، وعلى الدولة أن تضمن التسامح الديني وعدم التدخل في الشؤون الخاصة بخلاص النفوس، وأن تهتم فقط بالشؤون الدنيوية. وكان الهدف من ذلك فصل الدين عن السياسة، من أجل تجاوز ممارسات العصور الوسطى، حين كان رجال الدين يتحكمون في السياسة والدولة.

ينتقد المستشرقون والعلمانيون الإسلام عادة، بدعوى أنه لا يضمن حرية العقيدة، ويعاقب المرتد عن دينه. وواجه الفكر الإسلامي هذه التهم، محاولًا تأكيد أن من أهم الحريات التي أسس لها الإسلام هي حرية المعتقد. وقد فسر الغنوشي هذه الحرية بأنها «حق الفرد في اختيار عقيدته بعيدًا عن كل إكراه»(٥٥). والشريعة الإسلامية تضمنت هذه الحرية كثمرة لمسؤوليته، فمنعت كل وسائل الإكراه، وتكاد كتب التفسير والفقه تُجمع على اعتبار آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، وركنًا عظيمًا من أركان سماحته؛ فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، وأمر المسلمين بأن يعتمدوا في دعوة خصومهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبيين الرشد من الغي. والإيمان لا يكون بالإكراه ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾(٥٦).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.
(٥٤) العروي، ص ١٥.
(٥٥) الغنوشي، ص ٤٤.
(٥٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦. وهناك كثير من الآيات التي تتحدث عن ذلك، من أهمها: ﴿**إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل**﴾؛ ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾؛ ﴿**وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه**﴾؛ ﴿**وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك**﴾؛ ﴿**ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم**﴾، **القرآن الكريم**: «سورة الزمر،» الآية ٤١؛ «سورة الكافرون،» الآية ٦؛ «سورة المائدة،» الآية ٤٧؛ «سورة المائدة،» الآية ٤٣، و«سورة الأنعام،» الآية ١٠٨ على التوالي.

وبحسب الغنوشي، فإن الإيمان بالله في الإسلام لا يكون وراثيًا من بطن أم مثلًا، ولا يكون إجرائيًا بطقوس رمزية، بل يكون بفعل إرادة فردية ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[٥٧]. ويضيف الغنوشي: «إن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكن والاختيار، إن في القهر والإكراه على الدين معنى الابتلاء والامتحان»[٥٨].

وفي حديث لرسول الله (ﷺ) ما يفيد حرية المعتقد، حيث جاء فيه أن «اليهود والنصارى الذين يدخلون في ذمتنا، يجب حمايتهم من أي إهانة أو غيظ، ولهم نفس الحقوق.. وسيمارسون دينهم بحرية مثل المسلمين»؛ هذا الحديث اعتُبر أول ميثاق لحرية الضمير والعقيدة في تاريخ البشرية[٥٩].

وردًا على الذين يستعملون آية ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة**﴾[٦٠] لضرب مبدأ حرية المعتقد في الإسلام، أكد راشد الغنوشي أن الهدف من الجهاد وفق الآية هو محاربة الفتن التي تهدد حرية المؤمن في الاعتقاد، وليس فرض الدين على الغير: «إن أهم غايات الجهاد الإسلامي كسر شوكة الطواغيت، وإبطال سحرهم وبطشهم، وترك الناس بعد ذلك وما يدينون»[٦١]؛ و«إن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها.... وإنها جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى، بجريمة الخروج بالقوة عن نظام الدولة ومحاولة زعزعته، وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات..»[٦٢]. إذًا، حرية المعتقد هي، بحسب الغنوشي، الأصل في الإسلام، وحكم المرتد عن الإسلام حكم سياسي يهدف إلى ضمان النظام العام الذي يُستعمل حتى في الدول الحديثة لمعاقبة المعارضين.

في السياق ذاته، يرى محمد سليم العوا أن الردة ليست من الحدود بل هي عقوبة تعزيزية، مستدلين بما نُقل عن بعض فقهاء السلف كإبراهيم النخعي، من أن المرتد «يستتاب أبدًا» وقد رواه عنه سفيان الثوري، واستشهد كذلك برواية عن عمر بن الخطاب أنه سئل عن قوم قُتلوا بعد ردتهم، فقال: «كنت عارضًا عليهم الباب الذي خرجوا منه، أن يدخلوا، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن». كذلك نُقل عن عمر بن عبد العزيز أن قومًا أسلموا ثم ارتدوا فأمر برد الجزية عليهم، وتركهم. ومن ذلك يتوصل الدكتور العوا إلى أن «عقوبة الردة إنما هي عقوبة تعزيزية، وليست عقوبة حد، وإنما عقوبة مفوضة إلى السلطة المختصة، تقرر بشأنها ما تراه ملائمًا بين أنواع العقاب»[٦٣].

خلاصة القول أن النصوص الإسلامية وممارسات الرسول – وفق هذه الأفكار– تضمن حرية المعتقد، على الرغم من أن الاجتهاد لم يحسم بعدُ في حكم المرتد عن دينه، إذ توقف فقط إما عند تبرير القتل، باعتبار أن ذلك خيانة شبيهة بالخيانة العظمى في الأنظمة الحديثة التي تستوجب الإعدام، وإما عند اعتباره عقوبة تعزيز لا عقوبة حد.

(٥٧) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.
(٥٨) الغنوشي، ص ٤٥.
(٥٩) الغنوشي، ص ٤٥.
(٦٠) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.
(٦١) الغنوشي، ص ٤٥.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٦٣) محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار المعارف، [١٩٧٩])، ص ١٥٤.

الفقرة الثالثة: الحريات السياسية

الحرية السياسية هي من دعائم مفهوم حقوق الإنسان كما تبلور في أوروبا، بل إن الهدف من كل النظريات المؤسِّسة للمفهوم في هذه الفترة هو الوصول إلى الحرية السياسية، أي حق الإنسان في اختيار من يحكمه وفق مفهوم الديمقراطية التمثيلية؛ فالطبقة البرجوازية الصاعدة آنذاك كانت تحتاج إلى هذه الحرية من أجل الوصول إلى السلطة.

وقد تضمن الإعلان العالمي أهم الحريات السياسية، وهي:

- الاعتراف بالشعب كمصدر للسلطة والتعبير عن إرادته عن طريق انتخابات حرة ونزيهة ودورية، وعن طريق الاقتراع العام المباشر.

- حق المواطنين في المشاركة في تسيير الشؤون العامة للبلاد، سواء بطريقة مباشرة أو عن طريق انتخابات حرة.

- حق الجميع في ولوج الوظائف العمومية، ويمكن اعتبار هذا الحق كذلك من الحقوق الفردية التقليدية.

والحرية السياسية تُعتبر من أهم الحريات في الإسلام، وهي جزء من الحريات التي يجب حمايتها، بحسب علال الفاسي الذي قال: «ومن لوازم حرية الدين حرية الفكر، فللناس جميعًا الحق في أن يفكروا إزاء كل مسألة على الطريقة التي يختارونها وبالفكر الذي يريدونه، وليس لأحد أن يكرههم على اعتقاد مذهب فلسفي أو سياسي، إذا كانوا لا يختارونه لأنفسهم، وكل من فعل ذلك فقد أخل بأعظم المقدسات...»[٦٤].

وبحسب محمد عمارة، أجمع الفكر الإسلامي على أن الشورى هي الفلسفة الأساسية للحكم في الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، مع أن التاريخ الإسلامي تاريخ الفردية والاستبداد؛ حيث جاء في القرآن الكريم ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[٦٥]. وتنفيذًا لهذه الآية، قال أبو بكر عقب توليه الخلافة: «إني وُليت عليكم ولست بخيركم، إن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم»[٦٦].

ويرى راشد الغنوشي أن الشورى هي «الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص؛ نص على الإقرار للأمة المستخلَفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية؛ إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام، ولهذا لو قلت إنها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت للحقوق تفرد الإسلام بهذا المبدأ الأصيل، وأقره سلوكًا عامًا في المجتمع وأسلوبًا في إدارة الشؤون العامة»[٦٧].

ويضيف راشد الغنوشي بشأن علاقة الطاعة بالشورى، أن كل من له مسؤولية (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) يجب أن يطاع في مجاله، ما دام أنه قام بأمانته في حدود الشرع، وكل نزاع يحدث،

---

(٦٤) علال الفاسي، **الحرية** (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٧)، ص ٦٥.
(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.
(٦٦) عمارة، ص ٣١.
(٦٧) الغنوشي، ص ١٠٨.

سواء بين الأفراد أو بين السلطات، يجب التسليم بأن مرجع الحسم فيه الكتاب والسنّة[٦٨]. فالقرآن الكريم يتحدث عن الشورى كفريضة واجبة على الرسول في شؤون الحكم والسياسة، لأنه في هذا المجال مجتهد غير معصوم. يقول الله تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين**﴾[٦٩]. وعبارة العزم يستعملها البعض للقول بأن الشورى هي عملية رمزية فقط، حيث يبقى القرار النهائي بيد ولي الأمر الذي يجب أن يطاع («قاعدة طاعة ولي الأمر»)، لكن المقصود هنا العزم الناتج من الاستشارة[٧٠].

وبحسب محمد عمارة، فإن في صحيح البخاري ما يؤكد ذلك، حيث إن المراد، وفق نزول الآية، أن المشاورة قبل العزم والتبين، أي إنها المقدمة التي تفضي إلى القرار وتحدد طبيعة العزم؛ فسبب نزول الآية، تكمن في حادثة استشارة الرسول لأصحابه حول مكان لقاء المشركين يوم غزوة أحد، وكان رأي الرسول مع قلة من الصحابة البقاء في المدينة، والاستفادة بموقعها وتحصيناتها في قتال المشركين الغزاة، لكن الأغلبية رأت الخروج لملاقاة الأعداء عند أحد، فنزل الرسول على رأي الأغلبية، فاتخذوا الخروج كثمرة لمشورة الأغلبية[٧١]. لذلك، ليست الشورى مجرد عملية رمزية، بل إنها منهجية في اتخاذ القرار السياسي.

على العموم، يمكن أن يكون نظام الشورى منطلق الفكر السياسي الإسلامي من أجل التأسيس لمفهوم الحرية السياسية. ومما يؤسف له هو أن الفكر السياسي المعاصر لم يذهب حتى الآن بعيدًا في هذا الاتجاه؛ فحتى راشد الغنوشي، وعلى الرغم من أنه يدافع عن الشورى، فإنه يتحدث في سياق آخر عن واجب طاعة ولي الأمر أو أهل الحق والعقد، وهم العلماء، وعن أن الفصل في الخلاف بين الإنسان وأولي الأمر هو النص: القرآن والسنّة النبوية[٧٢]، وهذا كله ينقص من قيمة الحرية السياسية في الإسلام.

لكن مع ذلك، يمكن القول إن الفكر الإسلامي المعاصر تعامل بنوع من الجرأة مع الحرية السياسية مقارنة بالحريات الأخرى. واستطاع أن يجتهد في قاعدة الشورى ويجعل منها أصل الحرية السياسية في الإسلام. ويمكن فهم هذه الجرأة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء المفكرين الإسلاميين كانوا يحتاجون إلى هذه الحرية إما لمقاومة الاستعمار، كعلال الفاسي مثلًا، وإما لمقاومة الأنظمة السياسية القائمة في العالم العربي، كالغنوشي وعمارة والعوا، باعتبار أن هذا الفكر يصنَّف ضمن فكر الحركات الإسلامية المناهضة للأنظمة القائمة، وهو ما يؤكد فرضية أن النصوص الدينية تسمح في كثير من الحالات بالتأصيل للحريات في الإسلام، لكن ما ينقص في أغلب الأحيان هو الاجتهاد العقلي، حيث يلتزم الفقهاء والمفكرون عادة بحرفية النصوص من دون أن يأخذوا بعين الاعتبار تطور الحياة والحاجات الإنسانية، وهو تطور فرض على الغرب القيام بإصلاح ديني ساعدهم بعد ذلك على التأصيل فلسفيًا لمفهوم الحرية.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٦٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٧٠) عمارة، ص ٣٥.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٧٢) الغنوشي، ص ١١٠.

خلاصة القول أن الإسلام تضمّن كثيرًا من النصوص والأحاديث التي تؤكد حرية الإنسان في الاختيار، وحرية المعتقد، والشورى كحرية سياسية، لكن ما زالت الممارسات التي ألصقها التاريخ السياسي الإسلامي بالإسلام، وهي كثيرة، تسيء إلى مفهوم الحرية، وهذا ما يفرض على رجال الاجتهاد بذل جهد أكبر من أجل استعمال العقل لاستنباط أحكام تساند دفاع الإنسان عن الحرية والحق.

خاتـمة

إذا كان الهدف المعلن من التأسيس للحرية في جذورها التاريخية هو حماية الإنسان وتحقيق كرامته وضمان عيشه الكريم، فإن مدخل الكرامة الإنسانية يمكن أن يكون المنطلق الذي من خلاله يمكن التأسيس لمفهوم الحرية في الإسلام، باعتبار أن الفكر الإسلامي يؤكد عادة أن الهدف من الرسالة الإسلامية هو تحقيق الكرامة الإنسانية.

وإذا كانت هذه الكرامة الإنسانية تعتمد في الفكر الليبرالي على ضمان حرياته المدنية والسياسية، وإلغاء عبوديته لرجال الدين، وهذا حصر للكرامة الإنسانية يجعل هذه الحرية حرية شكلية في خدمة مالكي الثروة، فإن للإسلام، بحسب الفكر الإسلامي، تصورًا شاملًا لمفهوم الكرامة الإنسانية. فالإنسان في الإسلام هو خليفة الله على الأرض، وخلافة الله مهمة تعكس أعلى مراتب التكريم الإلهي للإنسان. وبحسب محمد عمارة، تذكّر آيات قرآنية كثيرة بتسخير الله البر والبحر والنبات والحيوان لخدمة الإنسان، بل إن الكون في سيره وانتظامه في الليل والنهار ودوران الشمس والقمر والنجوم والكواكب في أفلاكها، إنما هو مظهر لنِعَم الله على الإنسان وآية من آيات قدرته. فالكرامة التي وهبها الله لبني آدم ليست شعارًا، وإنما هي بناء أصيل في الإسلام، له مؤيداته وشواهده في كثير من نصوص الكتاب والسنّة. إنها كرامة الإنسان حين يولد وكرامته في العيش وكرامته حين يموت. فالإسلام وحده سبق إلى تقرير تلك الكرامة قبل مواثيق البشر في صورة كاملة للكرامة الإنسانية، يعرفها المسلمون منذ أكثر من ألف وأربع مئة سنة. وهذا التكريم الإلهي عام لكل الناس، بغضّ النظر عن العرق واللون والوضع الاجتماعي[٧٣].

عمومًا، في وسع مدخل الكرامة الإنسانية أن يسعف الفكر الإسلامي في تأسيس مفهوم للحرية قريب من المفهوم الغربي، ما دام الهدف النهائي المعلن لحقوق الإنسان حتى في الحضارة الغربية هو ضمان العيش الكريم، وما دام من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق الكرامة الإنسانية. لذلك، وتجاوزًا لكل الاختلافات التي يمكن أن تكون قائمة بين الحضارات حول مضمون الحرية وطبيعتها، يمكن أن يكون هذا المدخل حاسمًا في خلق التوافق بين الجميع حول مقومات حقوق الإنسان.

لقد تضمنت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وسيرة الرسول العديد من النصوص التي تفيد إيمان الإسلام بمضمون الحرية. لكن التجربة التاريخية الإسلامية استعملت في كثير من الأحيان هذه النصوص من أجل ممارسة الاستبداد والطغيان وحرمان الناس من الحقوق والحريات، باعتبار أن حقوق الإنسان لا تخص الإنسان المسلم بل الإنسان الأوروبي فحسب. وقد استندت هذه الممارسات على كثير من الاجتهادات الفقهية السلبية التي تلتزم بمنطوق النص، وتحد حتى من مضمونه الحقوقي، وبالتالي يقع التحدي اليوم على عاتق الاجتهاد الفقهي الذي يجب أن يستعمل العقل وليس النقل فقط.

(٧٣) عمارة، ص ٢٨.

على الرغم من المجهود الكبير الذي قام به الفكر السياسي المعاصر من أجل إبراز مكانة الإنسان في الإسلام، وتأكيد حماية الإسلام لحقوق الإنسان -وهو يقاوم الأنظمة السياسية المستبدة في العالم العربي المعاصر باسم الحرية- فإن المنهج الوحيد لحماية حقوق الإنسان في العالم الإسلامي هو بلورة فكر سياسي عصري يلائم حاجات الإنسان المسلم الحديث، بما في ذلك حاجته إلى العيش مع الآخرين، وفق مفهوم المواطَنة وحقوق الإنسان. وهنا لا بد من التطرق بجرأة إلى كثير من القضايا التي ما زال فيها نقاش، كحرية الاختيار في الجانب المدني وحرية المعتقد وحرية المرأة والحرية السياسية، بعيدًا عن النقاش والجدل الذي يثار حول ثنائيات: الحرية الطبيعية/ الحرية في إطار الشرع؛ الحرية/ المسؤولية؛ العقل الإنساني/ العقل الإلهي؛ حرية العقيدة/ حكم الردة... وهي ثنائيات تجعل الفكر الإسلامي يكثف جهده كله لنفي التُّهم عن الإسلام، بدل القيام بجهد علمي وعقلي من أجل بلورة اجتهادات فكرية تلائم العصر الحالي.

مراجع إضافية

العربية

كتب

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني الحلبي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٩.

الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الإستقصا لاخبار دول المغرب الأقصى**. ٩ ج. الدار البيضاء: [دار الكتاب]، ١٩٤٥.

دورية

الجابري، محمد عابد. «هوامش حول موضوع حقوق الإنسان: (١) الحق والواجب أم الحقوق الطبيعية.» **فكر ونقد**: العدد ٢٥، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠.

الأجنبية

Anthologie des droits de l’homme. Textes réunis par Walter Laqueur et Barry Rubin; traduit de l’anglais par Thierry Piélat. Paris: Nouveaux horizons, 1989.

فؤاد مخوخ*

إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور إرنست كاسيرر

يُعتبر التاريخ البشري من المجالات التي تثير الإشكالات أكثر مما تقدم الإجابات، نظرًا إلى طبيعة موضوعه والمناهج المستخدمة في دراسة مكوناته؛ فكلما عاد الباحث إلى الوقائع التاريخية – وهو يطمح إلى إنتاج معرفة علمية ويطمع في الرقي بنتائج بحثه في التاريخ إلى مستوى عال من الدقة والصرامة – وجد نفسه أمام لحظات متعددة منفلتة من كل إمكانية للتوصل إلى مفاهيم عامة ومجردة، لأنها لا تسمح لكل من يقترب منها سوى بأن يقاربها بكيفية «تلائمها» وتصون «حرمتها»، من دون أن يجردها من خصوصيتها أو «حريتها» ويضعها في قوالب نهائية ومطلقة، الأمر الذي يجعل الباحث، في هذا المجال، يقف أمام مفارقات عديدة، من بينها مفارقة متعلقة بدرجة علمية التاريخ ومدى حضور الحتمية والحرية فيه؛ إذ كيف يمكن الجمع بين حرية الإنسان والطموح إلى التوصل إلى الدقة في مجال التاريخ؟ هل إقرار الحرية وإثباتها في التاريخ يحولان فعلًا دون بلوغ المعرفة التاريخية مرتبة العلم؟

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة المعاصرة، نجد مثل تلك المفارقة حاضرة في كتابات كثير من المفكرين، نذكر منهم على سبيل المثال، لا الحصر، الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥) الذي يؤكد أن استناد علوم الثقافة إلى مفهومي الشكل والأسلوب، في دراستها لموضوعاتها الثقافية، لا يُقصي جوانبها التاريخية، وإنما يقتضي استحضار المعرفة التاريخية باعتبارها وسيلة لا غاية في حد ذاتها، عِلْمًا بأن «مهمة» هذه المعرفة لا تكمن فقط «في جعلنا **نعرف** وجود الماضي وحياته، بل كذلك في جعلنا نتعلم **تأويله**. فكل معرفة خام بالماضي تظل بالنسبة إلينا صورة ميتة على لوحة ما إذا لم تُستخدم فيها قوة أخرى غير قوة الذاكرة المعيدة للإنتاج. وما تخزنه الذاكرة من وقائع وظواهر لن يصير ذكرى تاريخية إلّا إذا أدمجناه في ذواتنا واستبطناه»[١]. لكن بهذا الخصوص، أثيرت لدى كاسيرر أسئلة كثيرة، نذكر منها ما يلي:

– إذا كان فهم التاريخ مرتبطًا بتأويلات الإنسان الذاتية، فهل بإمكان المعرفة التاريخية التوصل إلى قوانين ونتائج موضوعية؟

---

* أستاذ مساعد في الفلسفة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مكناس – المغرب.

(1) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture: Cinq études*, trad. de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; [présenté] par Joël Gaubert, passages (Paris: Cerf, 1991), p. 165.

- وإذا ما اعتبرنا أن التاريخ مجال لتجلي فاعليات البشر الثقافية، وبوجه خاص حرية الإنسان، فهل معنى هذا أن التاريخ لا يعرف سيرورات منتظمة يمكن التنبؤ بمستقبلها مسبقًا، وأنه لا يخضع لقوانين حتمية يمكن معرفة طبيعتها وتحديدها؟

- وإذا كان الجواب بالإثبات، فإلى أي حد يمكن اعتبار التاريخ عِلْمًا؟

يبدأ كاسيرر، في معالجته هذه الأسئلة، بتناول تطور مفهوم «الحتمية» في العلوم الدقيقة المعاصرة، ويعتبر أن الهدف الرئيسي من وراء ذلك هو «إبراز نتائج أكسيوم الحتمية الكونية بالنسبة إلى إقامة علوم الثقافة، وتأثيره في أسس فلسفة الثقافة»[٢]. ويرى كاسيرر، في هذا السياق، أن انعكاسات مفهوم «الحتمية» في مجال «الثقافة» تظهر من خلال ثلاثة تصورات لتأسيس «الحتمية التاريخية»، هي كالتالي: التصور الوضعي والتصور الهيغيلي وتصور شبنغلر. سنعرض، في البداية، بعض أفكار هذه التصورات، ثم سنتطرق إلى رد كاسيرر عليها.

التصور الوضعي

يُعتبَر أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) رائد هذا التصور الذي يتميز بسعيه إلى تفسير الثقافة الإنسانية من منظور «وضعي»، إذ يرى، استنادًا إلى قانون «الحالات الثلاث»، أن تاريخ الفكر البشري مَرَّ بثلاث مراحل متتالية: «في الأولى، يفسر الفكر البشري الظواهر عن طريق إسنادها إلى كائنات أو إلى قوى شبيهة بالإنسان نفسه. وفي الثانية، يستحضر كيانات مجردة، مثل الطبيعة. أما في الثالثة، فيكتفي الإنسان بملاحظة الظواهر وبتثبيت الصلات المنتظِمة التي يمكن أن توجد بينها (...)، إذ إنه يتخلى عن اكتشاف علل الوقائع ويكتفي بإقامة القوانين المتحكمة فيها»[٣].

وما يجدر التنبيه إليه، في هذا الصدد، هو أن تقسيم مراحل تطور الفكر البشري في التاريخ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتقسيم العلوم لدى كونت؛ فالانتقال من المرحلة التيولوجية إلى المرحلة الوضعية مرورًا بالمرحلة الميتافيزيقية لا يتحقق بالدرجة نفسها بالنسبة إلى مختلف العلوم. لذا، لا يكون لقانون الحالات الثلاث معنى وقيمة إلّا في ضوء تصنيف العلوم.

بعبارة أخرى، يمكن القول إن التفكير الوضعي لم يفرض نفسه في العلوم جمعاء دفعة واحدة، وإنما عبر مراحل، وبحسب خصوصية العلوم؛ فقد ظهر «في وقت مبكر في الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء أكثر مما حدث في البيولوجيا. وفضلًا عن ذلك، كان أمرًا طبيعيًا أن تظهر النزعة الوضعية في وقت متأخر جدًا في العلوم المطبَّقة على المواد الأكثر تعقيدًا. فكلما كانت المادة بسيطة، كان من السهل التفكير بطريقة وضعية»[٤].

الهدف الأساسي من وراء تقسيم كونت مراحل الفكر البشري وتمييزه بين العلوم، يتمثّل في سعيه إلى تأكيد ضرورة اعتماد المنهج الوضعي في العلوم على الرغم من اختلاف موضوعاتها. بمعنى أن «طريقة التفكير

(2) Ernst Cassirer, *L'Idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil*, présentation, trad. et notes par Fabien Capeillères; trad. avec la collab. d'Isabelle Thomas, passages (Paris: Cerf, 1989), p. 31.
(3) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1967), pp. 81-82. (Impression Société Nouvelle Firmin-Didot à Mesuil-sur-l'Estrée, 2007).
(4) Aron, p. 82.

التي انتصرت في الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، يجب أن تفرض نفسها أخيرًا في مادة السياسة، والتوصل إلى تشكيل علم وضعي عن المجتمع، أي السوسيولوجيا»[٥].

يعتبر كونت أن على الرغم من أن السوسيولوجيا تنصبّ على دراسة تاريخ النوع البشري، فإنه ينبغي لها، إذا أرادت اكتساب صفة العلم، أن تشتغل بالطريقة السائدة، في العلوم الأخرى، استنادًا إلى الملاحظة والمقارنة... إلخ. يقول كونت في هذا المقام: «تتميز الفلسفة الوضعية (...) بالإلحاق الضروري والدائم للخيال بالملاحظة التي تشكل الروح العلمية بحصر المعنى، وذلك بخلاف الروح التيولوجية أو الميتافيزيقية (...). ففي السوسيولوجيا، كما في البيولوجيا، يستخدم الاكتشاف العلمي الأنماط الأساسية الثلاثة معًا (...) في فن الملاحظة العام: أي الملاحظة الخالصة، والتجريب بحصر المعنى، وأخيرًا المنهج المقارن»[٦].

ارتباطًا بذلك، يؤكد كونت ضرورة اعتبار الإنسان لا من منظور فردي وإنما من منظور كلي هو «الإنسانية»، حيث يرى كاسيرر أن من القواعد الأساسية في فلسفة كونت اعتبارها أن المنهج الخاص بدراسة الإنسان «يجب أن يكون، في الحقيقة، ذاتيًا، ولكن لا يمكن أن يكون فرديًا؛ لأن الموضوع الذي نريد أن نعرفه ليس هو الوعي الفردي، وإنما هو الموضوع العام. ولو سمّينا هذا الموضوع باسم 'إنسانية' فلنؤكد أننا يجب ألّا نفسر الإنسانية بالإنسان، وإنما نفسر الإنسان بالإنسانية» [٧].

كما يُبيِّن كونت أن ظواهر العالَم الإنساني متميزة من الظواهر الطبيعية، غير أن هذا لا يعني أن مبادئ الرياضيات والعلوم الطبيعية عاجزة عن دراسة تلك الظواهر، وإنما هي غير كافية، ويتعين على عالِم الاجتماع أن يأخذ ذلك التميز بعين الاعتبار. لكن على الرغم من ذلك، فإن الظواهر الاجتماعية والتاريخية تخضع، على غرار الظواهر الطبيعية، لقوانين محدَّدة تحكمها «الحتمية»، حيث يمكن اختزال «المبدأ الفلسفي» للروح العامة للسوسيولوجيا في «تصور الظواهر الاجتماعية دومًا باعتبارها خاضعة حتمًا لقوانين طبيعية حقيقية»[٨].

نشير، في هذا الإطار، إلى أن هذا التصور الوضعي سيؤثر في اللاحقين لكونت، إلى درجة جعلت البعض منهم يعتبر أن الطبيعة والثقافة متماهيتان، عِلْمًا أننا لا نلمس، في اعتبارهما هذا، تأثرهم بكونت فحسب، بل بشِلينغ (١٧٧٥-١٨٥٤) أيضًا، إذ أكدوا إمكانية تفسير الطبيعة والثقافة بطريقة منهجية واحدة. لكن بخلاف شِلينغ، الذي سعى إلى إضفاء «طابع روحي» (Spiritualisation) على الطبيعة، عمل الوضعيون على إضفاء «طابع مادي» (Matérialisation) على الثقافة، وذلك من أجل ردم الهوة بين عالَم الطبيعة وعالَم الثقافة، حيث ينبغي، في نظرهم، «أن تتغلب الكيمياء والفيزياء وعلم الحيوان والنبات والتشريح والفيزيولوجيا على الميتافيزيقا والتيولوجيا، إذا ما أردنا تشييد علم حقيقي خاص بالثقافة»[٩].

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(6) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 2 vols. (Paris: Hermann, 1975), vol. 2: *Physique sociale: Leçons 46 à 60*, présentation et notes par Jean-Paul Enthoven, pp. 102-137.
(٧) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الاندلس، ١٩٦١)، ص ١٢٩.
(8) Comte, vol. 2: *Physique sociale*, p. 109.
(9) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 32.

يرى كاسيرر أنه إذا كان بالإمكان اعتبار سانت بوف (١٨٠٤ – ١٨٦٩) أول ممثّل لهذا الاتجاه، فإن تلميذه هيبوليت تين (١٨٢٨ – ١٨٩٣) هو من قام بصوغ أفكاره في إطار منهج صارمٍ ومحدَّدٍ بدقة، إذ قدَّم من خلاله «خطاطة ثابتة» طبَّقها في دراسته للثقافة وتاريخها. وفي هذه الخُطاطة، تحدث عن ثلاثة شروط أساسية متحكمة في جميع الظواهر، ومُفسِّرة لها، هي كالآتي: «العرق» و«البيئة» و«اللحظة».

ينبغي، في نظر تين، أن يعمل علم الثقافة مثلما تشتغل علوم الطبيعة (علم النبات مثلًا)، وذلك بالبحث عن القوى المتحكمة في الظواهر الثقافية والتاريخية والمكوِّنة لها، شريطة اعتبار هذه القوى «محايثة» لا «متعالية»، «فحينما نعتبر أن مجموعة من الوقائع فيزيائية، وأخرى روحية أو أخلاقية، فمن الممكن أن يكون هناك تعبير عن اختلاف في المحتوى. لكن هذا التمييز لا يمس سوى طبيعة معرفتها؛ لأن المعرفة لا تستند أبدًا إلى الوقائع المعزولة كما هي، وإنما إلى علاقتها السببية باعتبارها من الطبيعة والقوام المنطقي نفسيهما في الحالتين معًا»[١٠].

هكذا، يظهر أن أصحاب الاتجاه الوضعي لا يميزون بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، بل يؤكدون دراستها كلها بحسب الروح الوضعية ذاتها، ووفق المنظور العلمي نفسه. وتبعًا لمنطق تفكيرهم، يتم استبعاد مفهوم «الحرية» عند دراسة عالَم التاريخ والثقافة؛ لأن لا فارق، في نظرهم، بينه وبين عالَم الطبيعة، وما يتحكم في الظواهر الطبيعية يتحكم في الظواهر الثقافية، وما يسري على الأوائل يسري على الأواخر. وبعبارة أدق، «كل الوقائع التي تحدث في العالَم البشري تكون خاضعة للقوانين العامة للطبيعة وتنتج من شروط طبيعية ثابتة. فالاستعدادات الفيزيائية والتربة والمناخ، وقوانين الوراثة والتقليد الاجتماعي، هي العوامل الأساسية (...) للصيرورة التي يتحدَّد بها ذلك العالَم تمامًا ومن دون التباس. ولا وجود لتلقائية الأنا التي يمكن أن تخرق هذه القوانين وتغير هذه العوامل»[١١].

تصور هيغل

يُقدم هيغل (١٧٧٠–١٨٣١) منظورًا فلسفيًا عن التاريخ، مؤسَّسًا على فكرة «الحرية». لكن، في هذا المنظور، لا يمكن القول إن هذه الفكرة مقترنة بالذات الفردية «المتناهية»، وإنما هي سيرورة لتحرر الذات المطلقة «اللامتناهية» التي تقوم باستخدام الذوات الفردية كوسائل لتحقيق غاياتها. لذا، نجد كاسيرر يؤكد أن الذات «المتناهية»، في فلسفة هيغل بشأن التاريخ، «تظل مكرَهة تمامًا؛ لأنها ليست سوى نقطة عبور في مجرى العالم، ووسيلة في خدمة روح العالَم. فالذات المتناهية غير فاعلة لأفعالها إلّا في الظاهر، وكل ما هي عليه وما تفعله، تقوم به تحت سيادة الفكرة المطلقة. وفي هذا تكمن ‹حيلة العقل› بحسب هيغل، حيث يُقدِّم للأفراد باستمرار استقلالية وهمية، ويغويهم بها من دون أن يعطيهم إياها في الواقع»[١٢].

يتبيّن أن هيغل يحدِّد الحرية، باعتبارها صفة خاصة بما هو «مطلق» لا بالفرد. وهذا التحديد يتعين أخذه بعين الاعتبار عند قراءة التاريخ لدى هذا الفيلسوف. بناءً عليه، نرى أن الفلسفة الهيغلية تجعل من الحرية

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(11) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 35.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

مفهومًا أساسيًا لفهم السيرورات التاريخية، وموضوعًا رئيسيًا لتاريخ العالَم باعتباره «تقدمًا للوعي بالحرية»(١٣)، عِلْمًا أن هيغل يؤكد أن بالإمكان إثبات وجود الحرية في أساس الروح وتقدمها في التاريخ، استنادًا إلى المنهج الجدلي، حيث يقول: «إننا نذهب إلى أن مصير العالَم الروحي (...) هو وعي الروح بحريتها الخاصة، وهو بالتالي حقيقة تلك الحرية»(١٤).

نضيف إلى ذلك أن هيغل يسعى، في إطار اشتغاله على إشكاليات التاريخ، إلى تخليص فلسفة التاريخ من التأويلات «التيولوجية»، استنادًا إلى تأويل منطقي للسيرورات التاريخية، حيث لا يحاول إبراز نوع من التوافق بين التاريخ والعقل فقط، بل إلى البرهنة على وجود «تطابق حقيقي بين الحياة التاريخية من جهة، والحياة الروحية أو العقلية من جهة أخرى»(١٥).

يشير كاسيرر، في السياق نفسه، إلى أن فلسفة التاريخ جزء من النسق الهيغلي كله، وينطبق عليها ما ينطبق على باقي أجزاء هذا النسق، ذلك بأنه «إذا لم نقبل بالمبادئ الأساسية للميتافيزيقا الهيغلية، فإن فلسفته عن التاريخ تنهار كلها. فليس لهذا الجزء من النسق حقيقة ودلالة مستقلتان»(١٦). وبأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار، يمكننا أن نفهم النقد الذي يوجهه هيغل إلى المبدأ الإتيقي الكانطي، المتمحور حول «الإرادة الخيرة»؛ فبحسب كاسيرر، لا يَعتبِر هيغل هذه الإرادة سوى «فكرة خرافية»، وحتى وإنْ اعتُبِرت قانونًا، فإن هذا القانون متعلق بـ«القلب» وخاص بالحياة الفردية فقط، من دون أن تكون له أي سلطة على الواقع الحقيقي والتاريخ والدولة. لذا، «لا يمكننا تحديد مجرى العالم والنشاطات السياسية الكبرى تبعًا لنماذج وعينا الأخلاقي التي لا معنى لها»(١٧).

بناءً على هذا النقد، يعتبر هيغل التاريخ مجالًا لتجسيد «الروح المطلقة» وتطورها في «الزمان». واستنادًا إلى المفاهيم نفسها، يَنْظُر هيغل إلى الدولة باعتبارها «الفكرة الإلهية» المتجسدة على الأرض. يقول في هذا الصدد: «الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوًا في الدولة»(١٨).

يرى كاسيرر في تصور هيغل هذا موقفًا فلسفيًا جديدًا من عالَم السياسة والتاريخ؛ لأنه «يتخلى عن كل ادعاء بإصلاح هذا العالَم، وتشكيله وفق صورة جديدة (...)، حيث يجب على الفيلسوف أن يخضع للواقع الحاضر بالضرورة. فهو ابن زمانه ولا يمكنه تجاوز عصره»(١٩). ويؤكد كاسيرر في تعليقه على هذا التصور

(١٣) جورج ويلهام فريدريك هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ٢ ج (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١-١٩٨٤)، ج ١: **العقل في التاريخ**، مراجعة فؤاد زكريا، ص ٨٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(15) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 56.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(١٨) جورج ويلهام فريدريك هيجل، **أصول فلسفة الحق (الجزء الثاني)**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٠)، ص ١٤٠.
(19) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 95.

الهيغلي للتاريخ والدولة، أنه تصور يجعل الفردية تتوارى، ويَستبعد «الفرد» و«حقوقه»؛ لأن هيغل يرى أن «الذوات المتناهية» خاضعة لسيرورات تطور «الروح المطلقة» التي تتحكم فيها وفق مبدأ الضرورة، وليس وفق مبدأ «الحرية».

تصور شبنغلر

بخلاف التصور الوضعي، لا يفسر أوسفلد شبنغلر (١٨٨٠ – ١٩٣٦) الثقافة انطلاقًا من عوامل فيزيائية، وإنما استنادًا إلى منظور نفسي، إذ يعتبر أن جميع أطوار الثقافة تُعبِّر عن «مرحلة محدَّدة من الحياة لا يمكن أن تكون موضوعًا لاستنباطات أو تفسيرات سببية، ويجب اعتبارها معطى أصليًا. لذا، ينبغي عدم التساؤل عن أصل ثقافة معطاة وتركيبها؛ لأن ولادتها هي دومًا فعل أسطوري»[٢٠].

يصف شبنغلر ولادة ثقافة معيّنة بمفاهيم سيكولوجية – شعرية، لا بمفاهيم العلوم «الدقيقة»؛ لأن نشأة الثقافة، في نظره، مرتبطة بما هو نفسي أساسًا. لذا يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن ميلاد ثقافة معيّنة، بحسب منظور شبنغلر، يتم «عندما تستيقظ نفس كبيرة فجأة من ‹الحالة النفسية الإنسانية الموجودة في طفولة دائمة›. ومن ثمة، لا يمكن وصف هذا الاستيقاظ بمفاهيم صادرة عن علوم الطبيعة، كما لا يمكن استشعاره. فليس العلم، وإنما الشعر هو الذي يصبح أداة فلسفة الثقافة»[٢١].

على هذا الأساس، يقدم شبنغلر تفسيره لتاريخ العالَم الإنساني، حيث يقسمه إلى ثقافات عدة، هي كالتالي: الأبولونية (Apollonienne) والعربية والفوستية (Faustienne) والغوتية (Gothique). ويرى أن كل واحدة من هذه الثقافات تتميز بـ«انغلاقها على ذاتها، ولا يمكن مقارنتها بغيرها أو فهمها بواسطة ثقافات أخرى، ما دامت هي التعبير عن شكل خاص بنَفْس فريدة تزدهر، ثم تذبل، ولا يمكن أن تتكرر بالطريقة عينها»[٢٢].

يستنتج كاسيرر، في ضوء ذلك، أن تصور شبنغلر للثقافة يتضمن نوعًا من الحتمية والجبرية تنعدم معه كل إمكانية للتغيير. وبعبارة أدق، إنها «قَدَرية روحانية» خاضعة للضرورة والحتمية، إذ لا يمكن الحديث معها عن إمكانية لتعديل ما هو محدَّد سلفًا. أما في ما يخص «انبثاق كل ثقافة وذبولها فهما قرار في يد القَدَر الذي لا نستطيع رَدَّه بأي وجه كان»[٢٣].

وما يجدر التنبيه إليه هو أن شبنغلر يؤكد أن ما ينطبق على الثقافة ينطبق على الفرد أيضًا، إذ يختفي كل دور يمكن أن يقوم به في عملية تغيير القدر أو تعديله. وبعبارة أدق، «إننا لا نستطيع التخفيف من سرعة عجلة إيكسيون المقيدين إليها، مثلما لا يمكننا أن نحركها في اتجاه آخر. فأمام ‹الانبساطات الرائعة لحياة› نفوس الثقافات، يختفي كل وجود وإرادة فرديين تمامًا»[٢٤].

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(21) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 35.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٦. نشير، في هذا السياق، إلى أن إيكسيون (Ixion) هو ملك، في الأسطورة اليونانية، حكَم عليه زوس بأن يربطه هرمس «بواسطة الأفاعي إلى عجلة تدور بلا توقف في أعماق تاتار». انظر: طلال حرب، **معجم أعلام الأساطير والخرافات في المعتقدات القديمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ص ٨٥–٨٦.

يُفهَم من هذا القول أن شبنغلر يعلن، صراحة، اعتراضه على الأطروحات القائلة بإمكانية دراسة التاريخ بكيفية علمية؛ إذ يرى أن إدراكه لا يمكن أن يتحقق إلّا باستخدام أسلوب فني- صوفي. غير أن هذا لا يعني، لدى شبنغلر، الدعوة إلى الاستغناء عن مناهج العلم تمامًا، فهو، بالعكس، يؤكد صلاحيتها، لكن في دراسة الطبيعة فقط، وشريطة عدم الادعاء بإمكانية تطبيقها في مجال التاريخ؛ لأن «أُمنية كتابة التاريخ علميًا تنطوي على تناقض (...). لذا، ينبغي استيعاب الطبيعة علميًا، والتاريخ شعريًا، حيث لا يمكننا إثبات أي خطة عامة في مجرى الحوادث التاريخية. وبحسب شبنغلر، كل محاولة في هذا الاتجاه هي بلا جدوى وتافهة»(٢٥).

يرى كاسيرر، في هذا الإطار، أن شبنغلر يقدم تصورًا يتحدى، من خلاله، كل النماذج العلمية والتاريخية السائدة، حيث يدافع عن منهج أو أسلوب جديد لدراسة موضوعات التاريخ والثقافة، بكيفية يظهر فيها أنه «يتحدث مثل شاعر وصوفي ونبي، معتبرًا أن أسلوبه الصوفي والنبوي هو الممر الوحيد الذي يمكنه أن يقودنا إلى معبد التاريخ»(٢٦).

يتبين أن مع شبنغلر، لا يمكن ادعاء إمكانية تفسير تاريخ الإنسانية باستخدام منهج عقلي منطقي، وإنما باستعمال أسلوب شعري - صوفي. يقول كاسيرر في هذا المقام: «حين ندرس **أفول الغرب** لشبنغلر، نشعر في غالب الأحيان بأننا نتجول في معرض للفن، حيث يمكن أن نفتتن، بل وننبهر بتعدد اللوحات المختلفة وتنوعها وجمالها، لكن ليس هناك أي انسجام بين هذه اللوحات»(٢٧).

كما يؤكد كاسيرر أن شبنغلر في **أفول الغرب**، يضع تاريخًا للثقافة، لكن من دون أن يضع خطة لتغيير مسارها؛ إذ يعتبر انهيار الأمثلة والنماذج الثقافية السائدة أمرًا حتميًا، ويرى أنه يستحيل على أي تفكير أن يُغير هذا الأمر، أو يُجنِّب الإنسانية وقوعَه. لذا، يمكن القول إن «فكرة الحرية»، في فلسفة شبنغلر، «عُوِّضَت بفكرة الضرورة والجبرية. فنسقه هو نسق الجبرية التاريخية، وحُكْمه هو أن حياتنا الثقافية مُدَانَة بصفة نهائية، حيث لا يمكننا الهروب من قدرنا ولا اتقاء الخطر. ومع ذلك، يجب ألّا نفقد الأمل إذا ما عاد بمقدورنا العيش تبعًا لنماذجنا السابقة الخاصة بالحضارة. لذا، فلنبدأ حياة جديدة!»(٢٨).

على هذا الأساس، نفهم «النصيحة» التي قدمها شبنغلر إلى الجيل الجديد من البشر، إذ نجده يدعوهم إلى الاهتمام بالتقنية والسياسة بدل الشعر والفلسفة، قائلًا: «إذا ما اتجه رجال الجيل الجديد نحو التقنية بدل الشعر الغنائي، نحو الملاحة بدل الرسم، نحو السياسة بدل الفلسفة، فإنهم سيحققون رغبتي، ولا يمكن أن نتمنى لهم أفضل من ذلك»(٢٩).

يشير كاسيرر في سياق تعليقه على هذه القولة، التي تتضمن دعوة - نصيحة محدَّدة، إلى أنها وجدت صدى لدى كثير من المفكرين، من بينهم مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)؛ فبخلاف هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)

---

(25) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 58-59.
(26) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 58.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٦-٩٧.

(29) Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident: Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, trad. de l'allemand par M. Tazerout, bibliothèque des idées, 2 vols., 3ème éd. (Paris: Gallimard, 1948), vol. 1: *Forme et réalité*, pp. 52-53 (8eme ed. en 1948, renouvelé en 1976, reproduit par l'Imprimerie Floch à Mayenne 2007).

الذي اختار تحليل مبادئ التفكير المنطقي منطلقًا له، وكان هدفه الأسمى هو جعل الفلسفة «علمًا صارمًا»[٣٠]، وتأسيسها على وقائع متينة ومبادئ يقينية؛ فإن هايدغر لم يقبل هذا التصور الهوسرلي، واعتبره غامضًا ومليئًا بالأوهام، لأن «في نظره، من غير المجدي محاولة بناء فلسفة منطقية (...). فالانقذاف في الزمان هو السمة الأساسية والثابتة المميزة لوضعية الإنسان، ومن المستحيل الخروج من هذا التيار ولا تغيير مجراه. لذا، من اللازم قبول شروط وجودنا. ويمكن أن نحاول فهمها وتأويلها؛ لكن ليس تغييرها»[٣١].

في ضوء ما سبق ذكره، يرفض كاسيرر أطروحة شبنغلر، وينفي إمكانية اعتبار **أفول الغرب** كتابًا عن التاريخ، وذلك بالنظر إلى أخطائه الكثيرة والظاهرة، وإنما هو كتاب عن «التنبؤ»[٣٢]؛ لأن شبنغلر يدَّعي فيه اكتشاف طريقة يمكن، بواسطتها، تحديد مجرى الحضارة الإنسانية واتجاهها بكيفية قبلية، حيث يقول: «لقد تجرأنا، أول مرة في هذا الكتاب، على اختبار تحديد قبلي للتاريخ. ويتعلق الأمر بمتابعة قَدَر ثقافة معيّنة، أي قَدَر الثقافة الوحيدة التي توجد في طوْر التحقق الآن على كوكبنا، أي الثقافة الغربية الأوروبية-الأميركية، في مراحلها التي لم تمر بعد»[٣٣].

ويرى كاسيرر، في هذا الصدد، أن هذه القدرة على التنبؤ، التي ادعاها شبنغلر، تنتزع من الأفراد حريتهم وقدرتهم على الفعل، وتغيير مسار تطور الثقافة، وتخضعهم لحتمية التاريخ. يقول كاسيرر: «بحسب شبنغلر، تُعتبَر نفس الثقافة (...) آلية يمكننا التنبؤ بحركتها، وتحديدها، في أدق التفاصيل منذ اللحظة التي نتوصل فيها إلى اكتشاف الدوافع المؤدية إليها. أما الأفراد، فهم مشوشون تمامًا بهذه الآلية، وقدرتهم الخلاقة ليست سوى وهم»[٣٤].

نستنتج، إذن، أن تصور شبنغلر يُقصي مفهوم الحرية من دراسة الثقافة الإنسانية، وينزع عن البشر حريتهم وقدرتهم على الإبداع، بل ينفي أيضًا كل إمكانية لتحررهم في المستقبل، لأنهم - في نظره - خاضعون لقدرية وحتمية يستحيل رفعها أو التخلص منها.

***

يرى كاسيرر بعد عرضه تلك التصورات الثلاثة (التصور الوضعي، التصور الهيغلي، تصور شبنغلر)، أن قاسمها المشترك هو: نزع الحرية عن الفرد وحرمانه من أي قدرة على الفعل والإبداع والتغيير، وهو ما يثير لديه الإشكال التالي: «أمام هذا الإكراه الثلاثي، كما تبيّنه الفيزياء والسيكولوجيا والميتافيزيقا، هل هناك منفذ؟ وفي أي مستوى يمكننا التصرف من أجل استرجاع دلالة وقيمة خاصتين بالوجود والنشاطات الفردية؟»[٣٥].

(٣٠) نشير، في هذا الصدد، إلى أن هوسرل يعتبر أن «الفلسفة كانت، منذ بدايتها الأولى، تطمح لأن تَكُون علمًا صارمًا، بل وأن تَكُون العلم الذي يستجيب للمتطلبات النظرية العليا، ويسمح، في منظور إتيقي- ديني، بأن نتمكن من عيش حياة خاضعة لمعايير العقل الخالصة». انظر:
Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, traduit de l'allemand et présenté par Marc B. de Launay, Epiméthée: Essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 11.

(31) Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'Etat*, trad. de l'anglais par Bertrand Vergely, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1993), p. 395.

(32) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 97.

(33) Spengler, vol. 1: *Forme et réalité*, p. 15.

(34) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 43-44.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

للإجابة عن هذا الإشكال، يستلهم كاسيرر مبادئ الفلسفة الكانطية عن التاريخ، وفاعلية الإنسان في التحرر، وإثبات ذاته، وتحقيق وعيه الذاتي، إذ إنه ينطلق مما أكده كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) في قوله التالي: «التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه من دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعًا إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه من دون قيادة الغير! Sapere aude، تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير»(٣٦).

نشير، هنا، إلى أن هذا القول الكانطي صار شعار التاريخ الإنساني برمّته لدى كاسيرر؛ لأن سيرورة «التحرير الذاتي» تشكل «الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُسمّى 'الصيرورة بمعناها الروحي'. فمن دون هذه الصيرورة لا وجود للتاريخ، وتكمن دلالة التاريخ ومعناه في متابعة المهمة اللامتناهية لامتداد الأنوار باعتبارها تحقيقًا للحرية الإنسانية واستعمالًا لها في آن واحد»(٣٧).

إضافة إلى استلهام أفكار كانط، يحيل كاسيرر إلى هيغل أيضًا، فيأخذ عنه المبدأ الذي يكون التاريخ بموجبه مجالًا لتجلّي الروح وأشكالها المختلفة ومسارًا لبلوغ حريتها. لكن ما يجدر التنبيه إليه، هنا، هو أن هذه الإحالة لا تجعل من كاسيرر هيغلي النزعة، بالمعنى الدقيق والضيق للكلمة؛ لأنه ينظر، في حقيقة الأمر، إلى هيغل من منظور كانطي و«يحوِّله» إلى «الكانطية». ويمكن أن نلمس هذا «التحويل» في كون «حرية الروح»، لدى كاسيرر، هي «حرية الروح الإنسانية، لا حرية الروح المطلقة (...)، حيث تشتغل الحرية الفردية تمامًا، ويكون الإنسان مسؤولًا عن مصيره»(٣٨).

يشير كاسيرر، في هذا الإطار، إلى العلاقة الجدلية التي تربط بين كانط وهيغل، بخصوص إشكالية التاريخ ومفهوم الحرية، إذ على الرغم من اتفاقهما بشأن اعتبار التاريخ سيرورة للتقدم في الوعي بالحرية، فإنهما يختلفان في معنى «الحرية».

بخلاف هيغل، يرفض كانط اعتبار «الحرية» مبدأ نظريًا أو تأمليًا، ويعتبرها «فكرة» و«مصادرة» من «مصادرات» «العقل العملي»، كما يرفض اعتبارها مجرد معطى من المعطيات الإمبريقية أو الميتافيزيقية، ويعتبرها «مهمة إتيقية» تتطلب من الإنسان بذل جهد أخلاقي بواسطة إرادته في صيرورة تشييد «مملكة الحرية»، إذ إنه عند العودة إلى التاريخ الواقعي الإمبريقي، لا يمكن إيجاد الحرية متحققة أو معطاة؛ فهي «المثال الأكثر سموًا والمهمة النهائية بالنسبة إلى الإنسان، لكن ذلك لم يتحقق قط في التاريخ الواقعي. فكل الأشكال الإمبريقية للحياة السياسية والاجتماعية (...) قائمة على القوة الفيزيائية، لا على الحرية (...). لذا، ينبغي أن نغير حالة الأمور البشرية، ونُحوِّل الضرورة إلى حرية، بواسطة إرادتنا الخاصة ومجهودنا الأخلاقي»(٣٩).

بهذا المعنى، فإن تغيير أحوال البشر يفتح إمكانية التفكير في المستقبل الذي يتضمن احتمال تحقيق الحرية في الواقع. لكن هذا التفكير لا يمكن أن يصل إلى مستوى التنبؤ الدقيق بالمجرى المستقبلي

(٣٦) إيمانويل كانط، «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟،» ترجمه عن الألمانية إسماعيل المصدق، **فكر ونقد** (الدار البيضاء)، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/ ديسمبر ١٩٩٧)، ص ١٤٤.

(37) Fabien Capeillères, «Présentation,» dans: Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. xviii-xix.

(٣٨) المصدر نفسه، ص xix.

(39) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 139.

للحوادث التاريخية، «فلا وجود لأي خطاطة منطقية أو خطاطة خاصة بالفكر الجدلي يمكننا أن نضبط وفقها وقائع التاريخ كُرْهًا على غرار ما يقوم به سرير بروكوست، إذ لا يمكن لأي مفلسف للتاريخ أن يزعم أنه نبي. ونحن لا نعرف الوسائل الخاصة التي ستصل، عن طريقها، الإنسانية إلى غايتها الأخلاقية»(٤٠).

لتبرير هذه الفكرة، يبتعد كاسيرر عن اليأس أو الشك في إمكانية بلوغ الغاية الأخلاقية للإنسانية، وذلك بالاستناد إلى مبدأ أخلاقي كانطي يربط القدرة بالواجب. ويعتبر كاسيرر أن هذا المبدأ «يمتلك اليقين الأكثر علوًا: إنه ليس يقينَ معتَقَدٍ (Dogme) نظري (...)، وإنما يقين اعتقاد (Croyance) عملي عقلي. لذا، يمكن أن تقوم فلسفة التاريخ كلها على مثل هذا الاعتقاد، وهو اعتقاد يجب، تبعًا له، أن يكون بإمكان الإنسان تحقيق مصيره الأخلاقي، وتشييد مملكة واقعية للحرية»(٤١).

يمكن القول إن منظور كانط للتاريخ ينبني على إيمانه بحرية إرادة الإنسان وقدرته على تغيير وقائع التاريخ وصيرورته؛ إذ بإمكانه أن يثبت استقلاليته وحرية شخصه. يؤكد كاسيرر، بهذا الصدد، أن في المستقبل «لن يظل الإنسان مجرد أداة في أيدي القدر، وسيصير سيد عالَمه الخاص – عالَمِ البشرية. وبهذه الكيفية يستطيع إثبات حريته العملية التي تعني استقلاليته الإتيقية. فالإنسان وحده، هو الذي يمتلك قدرة تسمو به على ذاته (...). وليست هذه القدرة شيئًا آخر سوى الشخصية (Personnalité)، أي الحرية والاستقلال تجاه آلية الطبيعة»(٤٢).

***

يسعى كاسيرر إلى بناء موقف من الحرية في مجال التاريخ بصفة خاصة، ومجال الثقافة وعلومها بصفة عامة، استنادًا إلى تصور كانط بكيفية أساسية. والدليل على ذلك هو أن كاسيرر ينفي إمكانية تحديد الثقافة بالاستناد إلى مفهوم «الضرورة»، وإنما بواسطة مفهوم «الحرية». علمًا أن من اللازم اعتبار الحرية من منظور إتيقي واستبعاد فهمها بمعنى «ميتافيزيقي».

إضافة إلى ذلك، يعتبر كاسيرر أن الإنسان هو صانع التاريخ، ولا يمكن إنكار استقلاليته وقدرته على الفعل وإنتاج أشكال ثقافية في مراحل تاريخية معينة، «فالخاصية الأساسية المميِّزة لكل كينونة خاصة بالإنسان يبدو أنها تتمثّل في عدمِ ذوبانه، ببساطة، في امتلاء الانطباعات الخارجية؛ لأن الإنسان يتحكم فيها عن طريق منحها شكلًا محدَّدًا، يجد مصدره في ذاته، أي داخل الذات التي تفكر وتحس وتريد»(٤٣).

يتبين أن قدرة الإنسان على الفعل وإنتاج الأشكال الثقافية هي التي تمنحه صفة الذات الحرة الفاعلة في التاريخ، ويظهر ذلك من خلال «الموضعة» (Objectivation)، حيث يؤكد كاسيرر أن «ما يحققه الإنسان هو الموضعة، وتأمل الذات، بالاستناد إلى التشكيلات النظرية والاستطيقية والأخلاقية. وتظهر الموضعة سلفًا في التعبيرات الأولى للغة وتتطور من خلال الاغتناء والتنوع دومًا أكثر فأكثر في الشعر والفنون

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨-١٣٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠.
(43) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 38-39.

الجميلة والحدس الديني والمفهوم الفلسفي. كل هذا يعبِّر عن القدرة والمهارة الخاصتين بالإنسان، وعن ‹**قدرته غير المتناهية**›»[٤٤].

في ضوء ذلك، يرى كاسيرر أن التصورات التي تنزع عن الإنسان حريته الذاتية وتدافع عن الحتمية المتحكمة في سيرورات التاريخ، تدَّعي القدرة على التنبؤ بمصير الثقافة الإنسانية وثقافتها وتاريخها، وتحديد مستقبلها بكيفية قبلية. بخلاف تلك التصورات، يعتبر كاسيرر أن «هذا التحديد القبلي (...) غير ممكن عبر الطريقة الإمبريقية – الاستقرائية ولا بواسطة الطريقة الجدلية – التأملية. فهذا النوع من ‹التحديد القبلي› يضع أمامنا، أكثر فأكثر، مشكلات في مجال الوقائع الروحية مثلما يضعها في ميدان الوقائع الطبيعية. لذا، نجد أنفسنا مجبرين على التخلي، تدريجيًا، عن نموذج التنبؤ الكامل بمعنى ‹روح لابلاس›»[٤٥].

بعبارة أدق، لا يمكن بناء تنبؤات دقيقة بشأن مصير الثقافة، لأن الأمر يتعلق بنشاطات الإنسان المؤسَّسة على حريته وفاعليته الإبداعية لا على الضرورة والحتمية المتحكمة في الظواهر الطبيعية. يقول كاسيرر في هذا الإطار: «لا يمكن استباق شكل الثقافة المستقبلي، ولا تحديدها تمامًا بواسطة معرفتنا الإمبريقية بحاضرها وماضيها التاريخي (...). وإذا كانت الفلسفة النقدية تسعى إلى معرفة التوجهات الكبرى العامة والأساسية للثقافة، والتوصل إلى فهم المبادئ الكونية لهذا التشكيل، فإنها لا تستطيع أن تتكهن، خصوصًا حينما لا يكون الأمر متعلقًا بموجودات وحوادث فيزيائية، وإنما بنشاطات بشرية»[٤٦].

نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر يتجنب القول بالحتمية والقدرة على التنبؤ في مجال الثقافة والتاريخ، بل يلجأ إلى التصور الكانطي لـ«الفكرة» باعتبارها «مهمة غير متناهية»، وذلك من أجل إثبات عدم تناهي إمكانات الثقافة وتقدمها، وتأكيد دور الإنسان وفاعليته في تقرير مصير تاريخه ومستقبل ثقافته، فيقول: «إذا عدنا من الدلالة الهيغلية للفكرة إلى دلالتها لدى كانط، أي من الفكرة باعتبارها ‹قوة مطلقة› إلى الفكرة بوصفها ‹مهمة غير متناهية›، سيكون من الواجب علينا، بالتأكيد، التخلي عن النزعة التفاؤلية للنظرة الهيغلية إلى التاريخ. لكننا سنتجنب، في الوقت ذاته، النزعة التشاؤمية الجبرية بتنبؤاتها عن الانحطاط ورؤاها عن الانهيار. فالفعل يمتلك، من جديد، إمكانية اتخاذ القرار انطلاقًا من ذاته وعلى مسؤوليته الخاصة، ويعرف أن توجه الثقافة ومستقبلها سيرتبطان بطبيعة ذلك القرار»[٤٧].

لكن إذا كان من اللازم، بحسب كاسيرر، رفض الحتمية عن التاريخ نظرًا إلى تأسُّسِه على حرية الإنسان وفاعلياته، فهل معنى هذا أن من الضروري رفض علمية المعرفة التاريخية؟

للإجابة عن هذا السؤال، يقوم كاسيرر بتحليل مقولة «السببية» التي تشكل مع مفهوم «الشكل» «القطبين» اللذين يؤسِّس الإنسان، انطلاقًا منهما، «فهمه للعالَم»، ويعتبران شرطين ضروريين لتمكن الفكر من التوصل إلى تشييد صورة للعالَم تتميز بتناغم مكوناتها وانسجام عناصرها. وفي نظره، تنبني علوم الثقافة، في أساس وجودها، على مفهوم الشكل، إذ يقول: «ما نريد معرفته في اللسانيات أو

---

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٤٥) المرجع نفسه، ص ٤٨-٤٩.
(46) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 49.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٠.

علم الفن أو الدين هو أشكال محدَّدة ينبغي أن نفهمها في حالتها الخالصة قبل حتى محاولة العودة إلى أسبابها»[٤٨]. لكن هذا لا يمنع من القول إن هناك تكاملًا بين «التحليل» المنصبِّ على «الشكل» و«التحليل السببي».

كما يرى كاسيرر أن ظواهر الثقافة متغيرة ويحكمها التبدل؛ لأنها شديدة الارتباط بـ«مملكة الصيرورة» أكثر من الظواهر التي تدرسها علوم الطبيعة. لذا، فإن من اللازم الاهتمام بتاريخ الإنتاجات الثقافية، علمًا بأن دراسة إنتاجات الثقافة تكشف عن وجود تعارض بين نوعين من التحليل: فهناك من جهة «تحليل الصيرورة» المعتمِد على مقولة السبب والنتيجة، وهناك من جهة أخرى «تحليل العمل» (Analyse de l'œuvre) و«تحليل الشكل». ويعتبر كاسيرر هنا أن «تحليل العمل» مرحلة أساسية وأولية تسبق تحليل الصيرورة، وضرورة تُلازِم كل حديث عن تاريخ الثقافة ودراسته، وتكوين نظرة إجمالية وشاملة حول «أعمال الثقافة»[٤٩]. فضلًا عن ذلك، يؤكد كاسيرر أن مفهوم «السببية» حاضر في العلوم الطبيعية والتاريخ على حد سواء، لكنه يتخذ شكلًا خاصًا، ويأخذ معنى متميزًا عند دراسة الظواهر التاريخية؛ لأنها ظواهر تتمايز عن الظواهر الطبيعية، إذ إن «في كل تعليل تاريخي يوجد شيء ما أكثر مما نجده في التعليل الفيزيائي أو البيولوجي. فليس هناك مجرد تعليل بصفة عامة، وإنما هناك ما نطلق عليه اسم 'التحفيز'. وبالطبع لا يتعارض 'التحفيز'، بأي وجه كان، مع السببية، فهو صورة خاصة منها»[٥٠].

يظهر أن مجال التاريخ يستخدم مقولة «السببية» بطريقة خاصة، إذ يرى كاسيرر أن هذا المجال لا يحصر دراسته للظواهر التاريخية في تحديد الشروط الإمبريقية المنتجة لها والمتحكمة فيها، وإنما يستند إلى منهج خاص من أجل فهمها. وبعبارة أدق، «إنه منهج يمكننا تحديده بمصطلح 'التأويل'، أي [الفهم التاريخي](...). وأقترح استخدام المصطلحات التالية: التفسير، الوصف، التأويل، باعتبارها إطارًا مرجعيًا عامًا من أجل الولوج، بوضوح أكبر، إلى طبيعة العلم الفيزيائي والمعرفة البيولوجية والتاريخية»[٥١].

وهكذا، فإن التاريخ لا يمكن أن يكون خارج دائرة العلوم، لأنه بدوره يدرس الواقع ويسعى إلى تحديد العلاقات السببية بين ظواهره، ذلك أن من الناحية المنطقية الصورية، لا وجود لفرق أو «خط فاصل للتمييز بين منطق التاريخ ومنطق علوم الطبيعة. فلا وجود سوى لحقيقة واحدة، ولمنطق عام واحد، حيث إن أشكال الفكر التي ندرسها في المنطق متماثلة مهما يكن الموضوع الذي ينطبق عليه فكرنا»[٥٢].

يمكن القول إن «السببية» مقولة أساسية تستند إليها العلوم كلها وشرط ملازم للمعرفة الإمبريقية، طبيعية أكانت أم تاريخية، وهي تتميز بكونها مقولة من جنس واحد، الأمر الذي يفرض على المؤرخ «أن يقبل كل العلاقات السببية الأساسية المدروسة والمُثْبَتَة داخل علوم أخرى. فحياتنا البشرية، التاريخية والثقافية، ليست دولة داخل دولة. إنها مرتبطة بنسق معقد جدًا من الشروط، هي كالتالي: الشروط الفيزيائية (...)،

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(49) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 188-189.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٦.

(51) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 77.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

والشروط الأنثروبولوجية (...)، والشروط الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية. ومن دون دراسة يقِظة لكل هذه الشروط، لا يمكن أن يصير التاريخ علمًا»(٥٣).

* * *

بعد هذا التشديد على اشتراك العلوم كلها في استخدام مقولة «السببية» وضرورة استفادة التاريخ من العلاقات السببية المكتشَفة من قِبَل العلوم الأخرى، يثير كاسيرر المسألة التالية: «ليس السؤال هو معرفة ما إذا كان العلم بكل هذه العلاقات السببية، التي اكتشفتها الفيزياء والبيولوجيا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والاقتصاد والسوسيولوجيا، ضروريًا بالنسبة إلى المؤرخ، وإنما معرفة ما إذا كانت كافية له، وما إذا كانت تشكل مهمة التاريخ الوحيدة والواحدة»(٥٤).

لمعالجة هذه المسألة، يؤكد كاسيرر ضرورة تناولها بطريقة غير دوغمائية، وذلك بتجاوز النظريات الأيديولوجية والميكانيكية والسيكولوجية، بغية التوصل إلى تحديد منطق المعرفة التاريخية وشروط عملها، باعتباره منطقًا قائمًا على «التأويل». ولتوضيح العمل التأويلي للمؤرخ، يقدم لنا كاسيرر مثال «روبنسون كروزو» الذي وجد نفسه في جزيرة خالية من أي أثر للحياة البشرية، وتمكّن من تحويل الأشياء المادية إلى موضوعات رمزية حاملة لدلالات ومعانٍ بفضل عمل «التأويل».

يتبيّن أن التاريخ يعتمد على منهج «التأويل» في دراسته للوقائع التاريخية باعتبارها موضوعات ذات طبيعة فيزيائية في الأصل (وثائق، آثار تاريخية...)، لكن بفضل عمله التركيبي تصير حاملة لدلالات معيّنة باعتبارها رموزًا ينبغي فهمها في إطار كلي وبوصفها معبِّرة عن عالَم الإنسان بدقة؛ لأنها «شهادة على الحياة الإنسانية الماضية وكشف لها. ولا يمكنه فهم هذه الحياة بكيفية مباشرة؛ لأن كل ما يعرفه عنها ليس سوى شذرات منفردة ومشتتة. وهنا تبدأ مهمته الفعلية، إذ ينبغي ألّا يجمع هذه الشذرات فحسب، بل يجب أن يتممها ويركّبها، وأن يُرجعها إلى نظام منسجم، ويبيّن لنا وحدتها وتماسكها (...). وهذا التركيب العقلي والخيالي هو ما نسمّيه التاريخ»(٥٥).

يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، ضرورة أخذ خصوصية الظواهر التاريخية بعين الاعتبار؛ لأنها تنتمي إلى مجال خاص يتمثّل في العالَم الإنساني. لكننا نسجل هنا أن الإقرار بخصوصية هذا العالَم لا يعني عدم الاستعانة بنتائج العلوم الطبيعية في دراسة ظواهره؛ لأن، في نظر كاسيرر، «حتى حينما نقارب العالَم البشري، لا نستطيع الحديث عن تغير مفاجئ، لأننا نجد اتصالًا بمعنى بيولوجي، مثلما نجده بمعنى فيزيائي (...). ومن ثمة، لا يمكن للمؤرخ أن يمتنع عن بحث متيقظ في الشروط الفيزيائية للحياة البشرية»(٥٦).

يجدر التنبيه إلى أن هذا القول لا يعني الإقرار بتماثل الظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية، إذ إن من اللازم تمييز عالَم الثقافة من عالَم الطبيعة، نظرًا إلى اختلاف «المنطق» المتحكم فيهما؛ فما يميز العالَم الثقافي هو أن الإنسان يعيش داخله، في إطار حياة اجتماعية يخلق، من خلالها، رموزًا من أجل الفهم والتواصل.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٧٨– ٧٩.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(55) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 83.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.



يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن الإنسان «حيوان اجتماعي»، وأن وجوده محدَّد بحياته داخل المجتمع، إذ «ليس لديه وجود فردي منفصل؛ لأنه يعيش في الأشكال الكبرى للحياة الاجتماعية (...)، كما لا يمكنه أن يعيش حياته الخاصة من دون التعبير عنها، باستمرار، في تلك الأشكال. فهو يخلق رموزًا لغوية، ورموزًا دينية، وصورًا أسطورية وفنية، وبواسطة كلية هذه الرموز والصور فقط، وعن طريق نسقها، يستطيع الحفاظ على حياته الاجتماعية، ويكون بمقدوره التواصل مع الكائنات البشرية الأخرى، وفهم ذاته»[٥٧].

لذا، فإن ما يضفي تميزًا على عالَم الثقافة الرمزي مقارنة بعالَم الطبيعة هو أن رموز العالَم الأول تتميز بالتغير الدائم أكثر من موضوعات العالَم الثاني، الأمر الذي يستلزم ضرورة إحيائها دومًا عن طريق تأويلها لكي تصير قابلة للفهم. يقول كاسيرر في هذا المقام: «ينبغي للتاريخ أن يُحيي هذه الرموز ويبعثها في حياة جديدة، ويجعلها مقروءة ومفهومة من جديد (...). ومن دون ذلك، تذبل كل الأعمال البشرية، ويمكن أن تصير بلا سمة ولا دلالة. ومن ثمة، ليس المؤرخ راويًا يحكي لنا تاريخ حوادث الماضي، وإنما هو مكتشف الحياة الإنسانية الماضية ومؤوِّلها»[٥٨].

يستلزم التاريخ التأويل دومًا من أجل فهم حياة الإنسانية؛ لأن من دونه ستظل مجرد حوادث جزئية متناثرة وغير مفهومة؛ فالتاريخ هو مجال أساسي لتعبير الإنسانية عن نفسها ولا يمكن فهمها إلّا بفهم التاريخ، إذ يوجد بينهما ترابط وطيد لا يمكن فكه. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن «الحضارة الإنسانية تبدع، بالضرورة، أشكالًا ورموزًا وأشياء مادية جديدة تجد فيها حياة الإنسان تعبيرها الخارجي. والمؤرخ يتبع كل هذه التعبيرات حتى أصلها (...)، حيث يكون التاريخ بعثًا للحياة التي يمكن، من دون مجهوده المستمر، أن تختفي وتفقد قوتها الأساسية. فمن دون هيرمينوطيقا تاريخية، ومن دون فن التأويل الثاوي في التاريخ، ستكون الحياة شيئًا فقيرًا جدًا»[٥٩].

ارتباطًا بذلك، يرى كاسيرر أن التاريخ ليس مجرد كرونولوجيا، وأن الزمان في منظور علم التاريخ ليس هو الزمان في منظور علوم الطبيعة، وهو ما يجعل طبيعة العودة إلى الماضي مختلفة في هذين المنظورين؛ فالتاريخ «يريد تعليمنا فهم الحياة الماضية (...)، ويسعى إلى المحافظة على شكلها. ولهذا الغرض، يستثمر غنى مفهومي الشكل والأسلوب اللذين تنتجهما علوم الثقافة (...). فإذا كان بعث الثقافة و(إحياؤها) ممكنين، فإنهما يكونان بفضل ذينك المفهومين فقط»[٦٠].

ويشير كاسيرر، في هذا المقام، إلى أن ما يُحفظ من الماضي من ذكريات ومآثر تاريخية، لا يصير تاريخًا فعليًا، بالنسبة إلينا، إلّا حينما نعتبرها بكيفية رمزية و«نرى في تلك المآثر الرموز التي لا تسمح لنا بالتعرف إلى أشكال معيّنة للحياة فحسب، بل تسمح لنا أيضًا بإعادة تشكيلها من أجل ذواتنا»[٦١]. فـ«التاريخ الحقيقي» يتميز بالرمزية، لأنه يقوم بإعادة بناء الحوادث التاريخية، بطريقة رمزية، ويبعث الحياة في ما هو «ميت» من آثار الماضي، فيجعلها قابلة للفهم. بعبارة أدق، إن «ما يمنحنا إياه التاريخ، أي التاريخ

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(58) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 84.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(60) Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, p. 166.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

الحقيقي، ليس مجرد سرد للحوادث الماضية، وإنما هو بالأحرى إعادة بناء رمزي للشكل السابق الخاص بحضارة إنسانية ما (...). وتتمثّل مهمة المؤرخ العظيم في جعل شواهد الماضي الصامتة هاته تتكلم، وفي جعلنا نفهم لغتها»[٦٢].

يمكن القول إن هدف المؤرخ، بحسب منظور كاسيرر، يتمثّل في الكشف عن «روح» العصور السابقة، عن طريق دراسة الآثار المتبقية منها، باعتبارها أشكالًا معبِّرة تحتاج إلى تركيب لجعلها حية وقادرة على التعبير عن نفسها من جديد في أشكال جديدة. بعبارة أخرى، من اللازم تجاوز النظرة التبسيطية التي تعتبر أعمال الثقافة - اللغة والفن والدين...إلخ - مجرد «مادة أولى». وبدل هذه النظرة، ينبغي، بحسب كاسيرر، البحث في «معنى» تلك الأعمال، من أجل «فهم ما لديها لتقوله لنا. وهذا الفهم يقتضي منهجًا خاصًا للتأويل، أي (هيرمينوطيقا) خاصة، صعبة ومعقدة جدًا»[٦٣].

يرى كاسيرر أن بفضل هذه الهيرمينوطيقا، يمكن الشروع في تحليل الأشكال الثقافية وتصنيفها في فئات معيّنة، والكشف عن الروابط والقواعد المنظمة للعلاقات بين تلك الفئات. وفي هذا الكشف يتم تحديد «ماهية» كل شكل ثقافي خاص وسيرورة إنتاجه، و«الوظيفة» التي يقوم بها، والعلاقات المتبادلة بينه وبين باقي الأشكال الثقافية الأخرى. وبهذا التحديد، يطلعنا كاسيرر على نظريته في الثقافة المؤسَّسة على فلسفة الأشكال الرمزية.

وهكذا، يتوصل كاسيرر إلى إثبات مشروعية علوم الثقافة بصفة عامة، والمعرفة التاريخية بصفة خاصة، وأحقيتها في الانتماء إلى المجال العلمي وامتلاك صفة العلم. نشير، هنا، إلى أن ذلك التأكيد لا يعني تماثل العلوم وتطابقها؛ لأن كاسيرر يرى أن علوم الثقافة تختلف عن علوم الطبيعة، وهذا الاختلاف مرتبط بتميز الموضوعات والظواهر المدروسة، وهو ما ينعكس على طبيعة المنهج الذي يدرسها، والمفاهيم والقوانين...، التي يشتغل بها عالِم الثقافة.

بخلاف الوضعيين وهيغل وشبنغلر، يرى كاسيرر أن التاريخ هو مجال الظواهر المتميزة بالحرية، وأنه يتعين على الباحث في تاريخ الثقافة الإنسانية أخذ هذه الحرية بعين الاعتبار، عن طريق دراسة التاريخ والأشكال الثقافية الحاضرة فيه والملازمة له، وفهم بناها وأساليبها، استنادًا إلى التأويل؛ فالهيرمينوطيقا هي الأساس الرئيسي الذي يقوم عليه فهم الظواهر الثقافية في التاريخ.

---

(62) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 62.
(63) Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, p. 189.



عبد السلام المسدّي

الهوية العربية والأمن اللغوي

دراسة وتوثيق

ليس دفاعًا عن اللغة العربية فحسب، بل عصارة سنوات من البحث والتوثيق، الأمر الذي قاد الكاتب إلى القول بوجود "قضية لغوية" لدى العرب. ومنذ كتابه **العرب والانتحار اللغوي** (2011) ما برح المؤلف يعالج التحديات الماثلة أمام العربية، ويرفع الصوت محذرًا من تفاقم مأزق هذه اللغة الفريدة، ولا سيما بعد أن عمت العالم ظاهرة الكونية الثقافية، وبعدما بات النص القرآني، وهو حصن العربية، متهمًا زورًا بحمله بذور العنف والبغضاء. وقد لاحظ الكاتب أن اللغة القومية تخضع للتفكك التدريجي، وهو يخشى من تمازج الفصحى بشظايا اللغات الأجنبية ما يؤدي إلى ظهور عاميات هجينة من اللهجات المحلية وقليل من العربية. وبهذه العاميات سيكون التداول الشفوي ميسورًا، والتداول الكتابي عسيرًا. ويؤكد الكتاب أن العرب لن يكسبوا رهان التاريخ من خلال اللغات الأجنبية، أو من خلال اللهجات العامية، بل سيكون متعذرًا عليهم الانخراط في مجتمع المعرفة من خارج دائرة العربية.

عبد المجيد نوسي*

الخطاب السياسي: من الممكن إلى الفعل - مقاربة سيميائية**

دأبت الدراسات السوسيولوجية على تحليل الخطاب السياسي من خلال الحقول المعجمية والكلمات والوحدات المعجمية وفق إريك لاندوسكي، غير أن اهتمامها لم يأخذ بعين الاعتبار مسألة الاشتغال الشمولي للخطاب. لذلك فإن السيميائيات، في سياق اهتمامها بالخطاب السياسي، ستولي أهمية للمكونات الرئيسية (المعجم، التركيب، اللغة...)، إلى جانب عنصر آخر هو تحليل إشكالية العلاقات والاستراتيجيات داخل حقل السلطة. تفترض دراسة الخطاب السياسي من هذا المنظور الوقوف عند الذوات الفاعلة داخل الخطاب، ومنها:

الذوات التي لها سلطة إنتاج الخطاب؛ الأفعال التي تحدد مجموعة من الواجبات (واجب الفعل) تُلزم بها الذوات الأخرى؛ السياسي الذي يساهم في تشكيل أفق انتظار لدى الذوات المتلقية.

من هذا المنظور، لا يمكن الاكتفاء بالتصور الذي ينظر إلى الخطاب السياسي بصفته مجموعة من الإرساليات فحسب، بل بصفة أنه يمثل فضاء للتفاعل بين الذوات الفردية والجماعية أيضًا.

هوية الخطاب



يُعَدّ **إعلان الجزائر** (١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨) الذي يؤسس لاستقلال دولة فلسطين خطابًا سياسيًا لأنه يتوفر على المقومات الخطابية التي تجعله يندرج داخل هذا السجل:

– يتميز الخطاب بوجود متلفظ ينتج الخطاب، ويتمظهر من خلال ترهينات متعددة، حيث يستثمر صيغة ضمير الغائب وضمير المتكلم وفق استراتيجيا تُولد مقاطع الخطاب، وتحدد الوظائف التي يروم تحقيقها في علاقته بالمتلقي.

* أستاذ السميائيات في جامعة شعيب الدكالي – المغرب.

** تتعلق هذه المقاربة السيميائية بالنموذج المتمثّل في الإعلان الذي أصدره المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر سنة ١٩٨٨ بعنوان: **إعلان قيام دولة فلسطين**.

-يُشيد الخطاب على مدى المقاطع المكونة له **عاملًا جماعيًا** (الشعب الفلسطيني) يتخذ تفريعات متعددة ومتغايرة بحسب استراتيجية الخطاب. ينمو فعل هذا العامل داخل فضاء مكاني وزماني، ويعقد صلات بهذه المرجعية الزمانية والمكانية.

– يتوق هذا العامل إلى إنجاز فعل (الاستقلال وإنهاء الاحتلال) يحوِّل من خلاله حالة الاستعمار إلى حالة التحرر.

– يحدد الخطاب لنفسه وفق هذه المكونات موقعًا داخل حقل السلطة السياسية، ويسعى إلى إنجاز أفعال تحوّل العلاقات مع المستعمر والعلاقات داخل الأرض.

إضاءة منهجية

سنحلل هذا المتن في ضوء **سيميائيات الخطاب**. يتضمن إعلان الجزائر، بصفته خطابًا سياسيًا، **دلالة** سياسية صريحة تحددها مقصدية الباث، وهي الدفاع عن حق الشعب الفلسطيني في الاستقلال. غير أن الخطاب يتوسل، بغية بلوغ هذه المقاصد، بالمكونات الفنية الممثَّلة في **اللغة والتركيب وأبعاد الزمن والمكان والبعد المعرفي والنصوص الغائبة وآليات الإقناع والمتخيل والأيديولوجيا والمنظومة القيمية**. لذلك سنتطرق إلى المفاهيم الإجرائية التي تصف كيفية بلورة هذه الدلالة من خلال تواشج هذه المكونات واشتغالها.

يستند تحليل الخطاب إلى إجراء منهجي اقترحته السيميائيات السردية في تحليلاتها للخطاب السردي في المتن الفولكلوري والأسطوري والقصصي، وهو إجراء **التقطيع**[١]. ويقضي بتفكيك النص إلى مقاطع وفق عنصر مهيمن داخل كل مقطع. ونحن ارتأينا أن ننظر إلى الخطاب وفق هذه المنهجية، لأن المتلفظ يسلك استراتيجيا محددة في تنظيم الخطاب؛ إنه يشيده وفق مقاطع يتميز كلٌّ منها **بتشاكل**[٢] دلالي. نستعمل مفهوم التشاكل هنا بدلالته الاصطلاحية السيميائية، وهي التوارد المتكرر لوحدات معجمية متشابهة يمكن أن تحقق دلالة منسجمة، على أن تشاكلات مقاطع الخطاب تتعالق لصوغ تشاكل عام وموحَّد. وسنبرز على مستوى التحليل مكونات التنظيم الخطابي وكيفية اشتغال هذه المكونات لبلورة الدلالة.

معمارية الخطاب

المقطع الأول: الإنسان والأرض، علائق الاتصال والانفصال

سنشرع من منظور هذا الاختيار المنهجي في تحليل المكونات على مستوى كل مقطع من المقاطع بدءًا بالمقطع الأول الذي يبدأ من «على أرض الرسالات السماوية إلى البشر...»، وينتهي إلى «ولقد كانت ثورات شعبنا المتلاحقة تجسيدًا بطوليًا لإرادة الاستقلال الوطني».

(1) Algirdas Julien Greimas, *Maupassant: La Sémiotique du texte, exercices pratiques* (Paris: Seuil, 1975), p. 19.

(٢) التشاكل هو التوارد الحشوي لنفس الوحدات المعجمية أو الوحدات المتقاربة بهدف تحقيق دلالة موحدة. انظر:
Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette université. Langue, linguistique, communication (Paris: Hachette, 1979), p. 197.

عوامل التلفظ

يستهل المتلفظ الخطاب بترهين تلفظي مجرد؛ فالملفوظ الأول «على أرض الرسالات السماوية إلى البشر..» لا يشتمل على معينات يمكن أن تحدد منظور المتلفظ، سواء أتعلّق الأمر بالمعينات الشخصية مثل ضمير المتكلم «أنا» أم بالمعينات غير الشخصية. يظهر الملفوظ كما أنه يُسرد لوحده من دون التزام ذات معينة في السرد، لذلك يمكن الحديث عن متلفظ ضمني، وعن ملفوظ وصفي يعتمد عناصر مكانية لوصف حادث وقع في الماضي.

يدمج الخطاب السياسي، عامة، على مستوى التلفظ، الحضور الفعلي للمتلفظ الذي يُعَدّ خاصية شكلية تلفظية يمكن أن تحيل دلاليًا إلى مقوم الالتزام(٣) الذي يُعتبر خاصية أساسية في الخطاب السياسي، وهو التزام المتلفظ بالقضية أو بالأطروحة. غير أن الاختيار التلفظي في هذا الخطاب هو محو تلك المعينات التي يمكن أن ترسخ تذويت ترهين التلفظ، أي إسقاط البُعد الذاتي في الخطاب. إن استراتيجية الخطاب في **المقطع الأول** تكمن في تغييب التذويت الفردي وتأكيد الذات الجماعية.

- تغييب التذويت/ تأكيد الذات الجماعية

تمثّل هذه العناصر مظاهر من استراتيجية تنظيم الخطاب، وتهدف منذ المقطع الاستهلالي إلى تشييد أثر «الموضوعية»(٤) على مستوى الخطاب. ويرمي هذا الأثر، على مستوى البعد التداولي، إلى إقناع المتلقي بالخطاب وبالتشاكل الدلالي الذي يحايثه.

زمنية الخطاب

يتميز الخطاب من خلال هذا المقطع الأول بملفوظ يمثّل **مركز جذب**(٥) عامًا؛ إنه نواة الخطاب التي تتفرع عنها العناصر الأخرى بحسب النظرية الكارثية: «**على أرض الرسالات السماوية إلى البشر**»، يحيل الملفوظ إلى فضاء كان موئلًا للرسالات، لذلك فإنه يدل زمنيًا على مقولة الماضي السحيق، وهو مقوم زمني ثقافي بالمفهوم الأنثروبولوجي:

الرسالات السماوية إلى البشر :⟵ الأديان بمبادئها العقدية والتشريعية.

تحيل هذه الوحدات على الأرض/ الذخيرة: إنها موئل العقائد ودستور الفعل البشري.

- الأرض/ الذخيرة: البُعد الروحي/ الزمني.

جعل الخطاب فضاء

يقدم الملفوظ مكون الأرض في بداية الخطاب بصيغة عامة أولًا، غير أن الخطاب يضيف، عن طريق آلية التراكم، الوحدات المعجمية التي تحقق التخصيص:

(3) Bernard Lamizet, «La Sémiotique instante: Introduction à la sémiotique politique,» *Semiotica*, no. 159 (Avril 2006), p. 2.
(4) Greimas et Courtés, p. 258.
(5) Jean Petitot, *Pour un schématisme de la structure*, formes sémiotiques (Paris: Presses universitaires de France, 1985), p. 77.

- «على أرض الرسالات السماوية إلى البشر»

- «على أرض فلسطين»

يخصص اسم العلم: **فلسطين**، أرض الرسالات السماوية؛ ذلك أن الملفوظ يقيم تطابقًا تامًا بين الرسالات السماوية وأرض فلسطين. لذلك، فإن الفضاء الرئيسي الذي سيميز الخطاب هو أرض فلسطين. يحيل اسم العلم انطلاقًا من دلالة القِدم في بُعدها العقدي والتشريعي، إلى فضاء يرتقي إلى مقولة مكانية محددة: الفضاء المقدس.

البعد القيمي للفضاء

إن ربط الفضاء: فلسطين، داخل الخطاب بالرسالات السماوية من خلال علاقة تركيبية التحامية «أرض الرسالات السماوية»، يجعل الفضاء قابلًا لأن يستثمر دلاليًا بصفته فضاء تجاور وتعايش في مقابل الانفصال واستحالة التعايش.

التجاور والتعايش/ الانفصال / استحالة التعايش

البنية العاملية: تشييد العامل الجماعي

بعد أن حدد الخطاب البُعد الزمني والفضاء والقيم التي تتمفصل إليها هذه المقولة، سيشير إلى عنصر آخر من ثوابت الخطاب هو عنصر **الذات**. لذلك/ فبناء على مقومات العناصر السابقة: داخل الفضاء المقدس، المتجذر في الزمن السحيق، «على أرض الرسالات السماوية ولد الشعب العربي الفلسطيني»، تظهر ذات فاعلة: الشعب العربي الفلسطيني. لا تتميز هذه الذات حين تدرج داخل الخطاب **بالتفريد**[٦] الذي يسمها بخاصية الذات الفردية، ولكن الخطاب يدمجها بصيغة الجمع والعموم: الشعب، ويعمل على تشييدها وفق صيرورة تراكم السمات.

إن الوحدات: العربي/ الفلسطيني، تحدد هوية الذات الجماعية بإدماجها داخل الانتماء العربي، وهو الوصف الذي يسبق في الرتبة التركيبية سمة: الفلسطيني.

«على أرض فلسطين... ولد الشعب العربي الفلسطيني، نما وتطور»: يستثمر الخطاب هذه الأفعال (ولد، نما، تطور) وهي تقترن بمقومات سياقية محددة، تحيل إلى السيرورة البيولوجية: الولادة/ النمو/ التطور، لهذه الذات الجماعية. لذلك، فإن تراكمها يشيد التشاكل البيولوجي: الولادة / النمو/ التطور.

تشير هذه العناصر إلى أن السيرورة البيولوجية تتحقق داخل الفضاء المقدس: فلسطين. فالفعل «أبدع» وجوده، الإنساني والوطني والكوني، يحيل إلى فعل تجسيد الوجود الزمني والروحي والكوني، أي وجوده بصفته شعبًا في علاقته بشعوب الكون، داخل الفضاء المقدس: فلسطين. إنه **عامل جماعي**[٧] يجمع بين ذوات تساهم في إنجاز فعل ضمن سيرورة سردية حافلة بالكينونات والتحولات.

---

(6) Algirdas Julien Greimas, *Sémiotique et sciences sociales* (Paris: Seuil, 1976), p. 98.

(٧) اقترحت السيميائيات مع توسيع تحليلاتها إلى الخطاب الاجتماعي مفهوم العامل الجماعي، وهو يتكون من فاعلين يتخلون عن فرديتهم للاندماج داخل كلية جماعية، ويكون فعلهم جماعيًا. انظر:
Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, p. 99.

إن امتلاك عنصر الأيديولوجيا[٨] يساهم في تأسيس الذات بصفتها فاعلاً سياسيًا. لذلك، فإن تجسيد الوجود داخل الفضاء - فلسطين- هو الذي يجعل منه عاملًا جماعيًا يضطلع بدور داخل سيرورة تاريخية قائمة على مجموعة من الأفعال تمنحها صفة الدينامية.

إذا استجمعنا المقومات الدلالية التي تحيل إليها ملفوظات هذا المقطع الاستهلالي من المقطع الأول: الماضي السحيق للفضاء المقدس واتصال العامل الجماعي بالفضاء المقدس، نلاحظ أنها تُشيد تشاكلًا زمنيًا هو تشاكل الاتصال؛ اتصال العامل الجماعي بالفضاء المقدس. يُعَدّ هذا التشاكل طرفًا في مقولة تحدد ثنائيًا من خلال علاقة اختلافية:

الاتصال / الانفصال

↓

اتصال الشعب الفلسطيني بالفضاء المقدس

تشيد هذه العلاقة الاختلافية التي تنصب على الفضاء المكاني مقولة زمنية هي: زمنية الاستمرار.

تهدف استراتيجية الخطاب في المقطع الأول إلى تشييد العامل الجماعي من خلال استثمار وجوده السيميوطيقي دلاليًا وقيميًا، فيبرز ذلك الوحدات المعجمية التي يستدعيها الخطاب:

- مطعَّمًا... بسلالات الحضارة.

- مستلهمًا نصوص تراثه: الروحي والزمني.

ارتكز الخطاب في المقطع الاستهلالي على ملفوظات تكمن وظيفتها في تجذير الذات داخل الفضاء المقدس، غير أنه سيعمل على تشييد الذات الفاعلة بتحويلها إلى عامل جماعي، له فعل ضمن صيرورة أفعال هي التي تجسد برنامج هذا العامل. ويتحقق التشييد اعتمادًا على آليات خطابية هي **التوسع والتسلسل**[٩]؛ ذلك أن الخطاب وفق هذه الآليات يحدد موضوعًا خطابيًا معينًا يكون في البدء عامًّا، غير أنه يعمل على تخصيصه بتواتر صور خطابية تحدد ملامحه العامة، لذلك يظهر العامل الجماعي مثل عامل يتجاوز التفريد ويتحول إلى عامل تركيبي يتشكل من ذوات متعددة: فالعامل الجماعي هو تركيب لتعدد عرقي وسلالي وثقافي. يحيل النظام المتعدد للعامل الجماعي إلى مقوم الوحدة، فعلى الرغم من تكوّنه من ذوات متعددة، فإن علاقة الوحدة تصهر هذه العناصر داخل كلية موحدة تجعل منه عاملًا جماعيًا[١٠].

يجسد مقوم الوحدة الدلالي أيضًا الاستثمار القيمي لهذا العامل. على مستوى قيمي، يحيل هذا المقوم إلى وظيفة أيديولوجية يكرسها الخطاب السياسي: الفعل السياسي هو فعل شعب موحد على الرغم من الاختلافات السلالية والدينية.

(8) Lamizet, p. 29.
(9) Algirdas Julien Greimas, *Du Sens, 2* (Paris: Seuil, 1983), p. 63.
(10) Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, p. 99.

صيرورة التركيب: الفعل داخل الزمن

بعد أن شكل الخطاب ملامح العامل الجماعي في تبلوره بسمك دلالي وفي تبلوره فاعلًا ضمن صيرورة أفعال، يجسد الخطاب تركيبيًا فعل العامل على مستوى صيرورة زمنية مستمرة:

«واصل الشعب العربي الفلسطيني، عبر التاريخ تطوير ذاته في التوحد الكلي بين الأرض والإنسان».

نلاحظ أن الوحدات: واصل.. عبر التاريخ، تحيل إلى مقوم زمني: الاستمرار. يُشيدُ مقوم الاستمرار في علاقته بالانقطاع، مقولة ثنائية هي المقولة الزمنية: الاستمرار/ الانقطاع.

تستحضر دلالة هذه المقولات الزمنية الأطروحات التي تميز سياق التفاعل **الجدلي** الفلسطيني – الإسرائيلي داخل فضاء فلسطين، وتتحدث عن غياب الارتباط بالأرض والانقطاع عنها، أي الأطروحات التي تتحدث عن أرض خلاء.

إن تكريس الخطاب هذه المقولات الدلالية يجعلها جزءًا من متخيل الخطاب؛ كل خطاب سياسي يرتهن للمتخيل الذي هو أمثلة للواقعة السياسية من لدن الذات[١١]. إن المقولات التي تؤكد الاستمرارية الزمنية هي جزء من المتخيل الذي تعتمد عليه الذات الفلسطينية. يرمي الخطاب إلى الارتقاء بالذات عبر المتخيل الذي ينهض على مقولات الاستمرارية داخل الزمنية وفي الاتصال بالأرض.

في هذا المقطع يحاور هذا الخطاب الآخر الذي ينفي حق الوجود للذات الفلسطينية. ويتضح ذلك في هذا الملفوظ: «وعلى خطى الأنبياء المتواصلة على هذه الأرض المباركة أعلى:

– على كل مئذنة صلاة الحمد للخالق.

– دق مع جرس كل كنيسة ومعبد ترنيمة الرحمة والسلام».

تجعل هذه المقومات الدلالية العامل الجماعي، أي الشعب الفلسطيني، يرقى إلى مستوى عامل باستثمار دلالي محدد. إن الأفعال التي ينجزها العامل الجماعي «أعلى صلاة الحمد، دق... ترنيمة السلام» تجعل وظيفته تكمن في إعمار الأرض، إنه استخلاف للإنسان داخل الفضاء المقدس. يحاور الخطاب في **إعلان الجزائر** مرجعية نصية غائبة هي النص القرآني، حيث يقول تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...**﴾[١٢]. يستند الخطاب السياسي هنا إلى المرجعية الدينية لتعزيز المتخيل؛ ذلك أن خطاب التفسير يشير إلى أن الله استخلف آدم في الأرض ليقوم بإعمارها ومنحه إمكانات هذا الفعل. إن الاستناد إلى هذا المعنى يحيل إلى أن الذات الجماعية في الخطاب تمثل جزءًا من هذه السيرورة الوجودية، فقد ارتبطت بالأرض وقيد لها الله إمكانات إعمار هذه الأرض. وتمثل الذات الجماعية في الخطاب جزءًا من هذه السيرورة الوجودية، فهي ارتبطت بالأرض، لذلك، فإن الاستخلاف يحيل إلى دلالات إمكان التوطن والتصرف. إن المعينات المكانية (مئذنة/ كنيسة/ معبد) والأفعال المقترنة بها (صلاة الحمد للخالق، ترنيمة الرحمة والسلام) تحيل إلى تعدد أنواع الهويات الدينية داخل الوحدة.

---

(11) Lamizet, p. 16.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

التعدد / التفريد

يعتمد **التنظيم التصويري**[١٣] للخطاب على إدماج مجموعة من الوحدات التصويرية، وهي عبارة عن معينات مكانية: المئذنة، جرس الكنيسة، جرس المعبد، تحيل إلى مقومات سيميائية: ممارسة الشعائر الإسلامية والمسيحية واليهودية.

تشيد هذه المقومات، على مستوى دلالي عام، مقومًا سياقيًا:

/ تواشج الديانات السماوية

نلاحظ أن الوحدات المعجمية في ملفوظ «من جيل إلى جيل» تؤطر فعل العامل الجماعي داخل زمن الاستمرارية. إن الفعل: «لم يتوقف الشعب العربي... عن الدفاع الباسل عن وطنه...» يُدمج لأول مرة فعل المقاومة، على مستوى الخطاب. إنه يؤسس، على المستوى التركيبي الذي يخصص العلائق بين الذوات، **لبنية الجدلية**، وهي البنية التي تستدعي ضمنًا الوجود السيميوطيقي لعامل مضاد هو إسرائيل.

يشيد الخطاب السياسي هوية العامل الجماعي؛ إذا كانت الملفوظات السابقة تصف العامل الجماعي من خلال علاقته بالأرض، ومكوناته المتعددة، فإن الخطاب يبني هوية العامل الجماعي التي تجعله قابلًا لأن يتم تعرُّفه:

العامل الجماعي / العامل المضاد

(الشعب الفلسطيني) / (إسرائيل)

لاحظنا أن الخطاب يُشيد استنادًا إلى آلية التدرج السلمي (التنازلي)؛ فقد أطر المقطع الاستهلالي الفضاء وأشار داخله إلى الذات الجماعية الفاعلة، ومنحها أبعادًا دلالية، وفعلًا داخل سيرورة الزمن، قبل أن يربطها، بصفتها عاملًا جماعيًا، بفعل تركيبي يؤسس لصيرورة سردية.

بعد تضمين الخطاب بنية جدلية قوامها المواجهة بين الذات والعامل المضاد، يحيل في نهاية هذا المقطع إلى عناصر التركيب الجهوي الذي يمنح دلالة لفعل الذات.

فالوحدة «إرادة» الاستقلال تحيل إلى جهة الإرادة ← **إرادة الفعل**.

يحدد مقوم الإرادة طبيعة العلاقة بين العامل الجماعي والموضوع، وهي طبيعة التطلع إلى الاستقلال، بمعنى أن المقطع الأول الذي افتتحه المتلفظ بوصف الإطار المكاني العام، ينتهي بتشكيل ملامح **موضوع الرغبة** عند العامل الجماعي:

- العامل الجماعي ← الموضوع (الاستقلال).

إن موضوع الاستقلال الذي يشكل قطب الرحى بالنسبة إلى العامل الجماعي يحفل بقيم ثمينة، غير أن الخطاب لا يسهب في ذكر هذه القيم، وإنما يعلن الموضوع لأهميته. سيعمل المتلفظ في المقاطع اللاحقة على وصف القيم التي تمنح الموضوع بعدًا دلاليًا.

(13) Greimas, *Du Sens, 2*, p. 58.

تتميز نهاية المقطع الأول بتبلور فعل تأويلي على شكل جزاء يقدم حكمًا حول كينونة العامل الجماعي في علاقته بالعوامل الأخرى: الفاعلون السياسيون. نلاحظ أن الملفوظ الآتي: «في الوقت الذي كان فيه العالم المعاصر يصوغ نظام قيمه الجديدة» يحيل إلى زمنية معاصرة:

/ ما بعد الحرب العالمية الثانية /

وهي التي تتأطر داخلها الأفعال الآتية:

-«كانت موازين القوى المحلية والعالمية تستثني الفلسطيني من المصير العام...»

-«فالشعب الذي حُرم من الاستقلال..»

يبرز الملفوظ أن الفاعل السياسي: المحلي/ العالمي، ينجز فعلًا في أثناء هذه الزمنية المعاصرة، هو: استثناء الفلسطيني من المصير العام.

يخصص هذا الفعل على المستوى التركيبي الجدلي، العامل المضاد/ السلمي/ في الخطاب: الفاعل السياسي/ المحلي/ العالمي.

المقطع الثاني: الانفصال القسري بين الإنسان والأرض

يميل الخطاب في مستهل هذا المقطع إلى الصياغة الشعرية:

«وهكذا انفتح الجرح الفلسطيني الكبير على مفارقة جارحة...»

نلاحظ أن الملفوظ يُستهل بمركز **جذب** هو: الجرح، ويحيل إلى مقومات دلالية: الإنسان، الألم، التمزق. تؤسس هذه المقومات لتشاكل بيولوجي، حيث يتم حمل السمات البيولوجية على الكينونة الفلسطينية لتصوير التمزق الذي طاول الفضاء المقدس؛ فالفعل «**حُرم**»، يحيل إلى فعل الحرمان القسري من الاستقلال الذي أنجزه العامل المضاد والعامل السلمي وتجسده معجميًا: موازين القوى المحلية والعالمية.

العامل السياسي: ف ← (حرمان الشعب الفلسطيني من الاستقلال)

← عا ←(موازين القوى المحلية والعالمية)

غير أن العامل المضاد الذي ينجز فعل الاستيطان هو العامل السياسي: إسرائيل، وهو الذي ينجز انفصال الذات الجماعية عن الأرض؛ فالخطاب يضع في الصدارة هذه المقولة السياسية:

- الانفصال (عن الفضاء المقدس) / الاتصال

يعمد الخطاب إلى بناء هذه المقولة من خلال آلية التراكم القسري لوحدات تشكل **مسارًا تصويريًا** يتكون من صور تتناغم معجميًا ودلاليًا: احتلال، إخضاع، اقتلاع، تدمير، المجازر. إن فعل «اقتلاع غالبية الفلسطينيين» يحيل إلى مقومات دلالية: اجتثاث، نزع الجذور، استئصال. تبرز المقومات أن فعل العامل

السياسي/ العسكري لا يتمثل في إبعاد الفاعل السياسي عن الأرض، ولكن في إبعاد مقترن بمقومات: الاجتثاث، نزع الجذور. تجعل هذه المقومات فعل الإبعاد مرتبطًا بسيرورة سياسية/ عسكرية هي: التطهير. نلاحظ أن المتلفظ في الخطاب السياسي ينمي الخطاب اعتمادًا على آلية التراكم القسري التي تخصص العامل المضاد بمجموعة من المقومات. إنها تساهم في إصدار حكم حول كينونة هذا العامل، حيث يظهر العامل المضاد: إسرائيل بمنزلة العامل الذي ينهج فعل التطهير لمكونات الذات الجماعية. يستحضر الخطاب المتلفظ – له ليقنعه بطبيعة الأفعال التي ينجزها العامل المضاد: إسرائيل. يكشف الخطاب عن أحد عناصر الخطاب السياسي الخاصة بهذا العامل، وهو منطق أيديولوجيا التطهير.

تشظي العامل– تشظي المكان

يتعلق الأمر بتجزيء العامل الجماعي: الفلسطيني داخل الأرض/ الفلسطيني خارج الأرض، غير أن الفلسطيني داخل الأرض يخضع لفعل الاحتلال، بمعنى أن علاقة الانفصال عن الأرض تعد العلاقة الرئيسية بالنسبة إلى كل الفواعل المشكّلة للعامل الجماعي. إن فعل الاستئصال الذي ينجزه العامل السياسي/ العسكري: إسرائيل، يفضي إلى الانفصال.

انفصال الإنسان (عن الأرض) / اتصال

يحدد الانفصال القسري كينونة مغايرة للكينونة الأصلية، ذلك أن الانفصال القسري يحول العامل الجماعي من كينونته الأصلية إلى كينونة مغايرة: يحول الانفصال العامل من كينونة الارتباط بالأرض الأصلية/ الشرعية، إلى كينونة يتشظى فيها العامل إلى ذوات ترتبط بفضاءات جزئية متمايزة:

– وفي قلب الوطن: الذوات التي بقيت داخل الفضاء– الأصل، وهو يحيل إلى الأرض المحتلة.

– وفي المنافي القريبة والبعيدة.

تشتغل الوحدات المعجمية داخل مسار تصويري، يؤكد تشاكل الانفصال القسري، وهو تشاكل دلالي ينفي الانفصال الاختياري:

الانفصال القسري / الانفصال الاختياري (عن الفضاء المقدس)

يتشظى العامل الجماعي إلى ذوات تقترن بفضاءات متغايرة ومتعددة:

سياج / الوطن/ المنافي القريبة/ المنافي البعيدة/

على الرغم من أن العامل يخضع للتجزيء نتيجة الانفصال القسري ويرتبط بفضاءات جزئية، فإن الخطاب يستعمل الوحدة المعجمية: «في قلب الوطن»، ليظل الفضاء المقدس: فلسطين، حاملًا مقومات الوطن: – الاستقلال – حدود الوطن – رموز الوطن – هوية الوطن.

تُشخص الوحدات المعجمية الذوات الجزئية المشكلة للعامل الجماعي، وهي الذوات التي ظلت داخل الوطن أو على حدوده أو في الخارج القصي أو الخارج القريب، لذلك نصبح، داخل الخطاب، أمام عامل ذري يرتبط بفضاء ذري أيضًا:

الداخل / الخارج

(داخل الوطن) (خارج الوطن)

هذا النظام التركيبي للعامل تحايثه قيم سياسية وثقافية: فالعامل الذري متمفصلًا إلى فضاء الداخل والخارج، يحيل إلى وجود سيميوطيقي خاص لجزء من مكونات العامل الجماعي هو: الفلسطيني اللاجئ. بعد تشخيص الذوات الجزئية المشكّلة للعامل الجماعي، يحدد الخطاب موضوع الرغبة المركزي في الخطاب. إن الوحدات المعجمية:

- إيمانه: ← بحقه في العودة ← بحقه في الاستقلال.

تحيل إلى مقوم: **الرغبة**، وهو اعتقاد العامل الجماعي في أحقيته في: العودة، إنه الفعل الذي يسمح بتجاوز الانفصال لتجديد الاتصال بالأرض، كما تبرز ذلك المقولة الدلالية:

الانفصال/ تجديد الاتصال بالأرض.

التركيب: العامل المؤسساتي

يمكن أن نلاحظ أن الخطاب يُحدث تحولًا على مستوى العوامل الفاعلة من خلال إدراج عامل جديد:

«وصاغت الإرادة الوطنية إطارها السياسي، منظمة التحرير الفلسطينية، ممثلًا شرعيًا ووحيدًا للشعب الفلسطيني».

يشيد هذا الملفوظ على مستوى الخطاب تحولًا يجسده ظهور فاعل جديد: منظمة التحرير الفلسطينية، ويقترن هذا الفاعل بأدوار تيماتيكية: - ممثل للشعب الفلسطيني. ممثل وحيد.- ممثل شرعي. مع أن منظمة التحرير الفلسطينية تُعَدّ فاعلًا سياسيًا قانونيًا، فإن الأدوار الدلالية التي يتحمل مسؤوليتها: تمثيل الشعب، إجماع المكونات السياسية، شرعية التمثيل، تفضي إلى تطابق بين العامل الجماعي: الشعب ومنظمة التحرير التي هي فاعل جزئي. يحيل هذا التطابق -على مستوى وضعية الخطاب- إلى هيمنة هذا الفاعل في علاقته بالعامل الجماعي.

البُعد المعرفي في الخطاب: إجرائيات الإقناع

يحل الفاعل السياسي والقانوني محل العامل الجماعي: الشعب الفلسطيني. ويتأكد هذا التطابق استنادًا إلى بُعد معرفي يتميز به الخطاب. يجب تأكيد أن **البُعد المعرفي** كما صاغته سيميائيات السرد[١٤] لا يسم الخطاب بشكل مباشر، ولكنه يُشيد اعتمادًا على مجموعة من عناصر الإقناع التي يعمد المتلفظ إلى تضمينها الخطاب. يضمن المتلفظ كل مقطع عنصرًا معرفيًا يكون موجَّهًا إلى المتلقي، ويهدف من خلال تراكم هذه العناصر إلى إقناعه وجعله ينخرط في الأطروحة التي تمثّل جوهر مقصديته.

يتحقق التحول من فاعل جزئي إلى عامل جماعي نتيجة الأفعال المعرفية الآتية:

(14) Greimas et Courtés, p. 40.

- «باعتراف المجتمع الدولي» متمثلًا ← بهيئة الأمم المتحدة :

- ← بالمنظمات الإقليمية

- ← بالمنظمات الدولية

إن فعل «الاعتراف»، يتضمن مقومات:

- إضفاء الشرعية على علاقة التطابق بين العامل الجماعي والفاعل الجزئي من لدن الفاعل السياسي والقانوني الدولي/ المتعدد (هيئة الأمم المتحدة – المنظمات الإقليمية – المنظمات الدولية).

- إضفاء الشرعية على علاقة التطابق يجعل «منظمة التحرير بصفتها فاعلًا سياسيًا وقانونيًا، تحل محل العامل الجماعي، الشعب، لأنها لا تمثّل فاعلًا محليًا فحسب، إنها فاعل كوني. يتحقق التحول بواسطة خاصية «الكونية».

بناء البُعد الدلالي للعامل

إن بلورة التطابق بين الفاعل الجزئي والعامل الجماعي هو الذي يرسخ هيمنة هذا الفاعل. وترمي سيرورة التدليل التي تراكم المقومات السياقية إلى منح هذا العامل بُعدًا دلاليًا، حيث يشيد الخطاب هذا البُعد استنادًا إلى أقوال إقناعية:

-على قاعدة الإيمان بالحقوق الثابتة
-على قاعدة الإجماع القومي العربي } ← قادت منظمة التحرير معارك شعبها العظيم
-على قاعدة الشرعية الدولية

تستحضر هذه الملفوظات المتلقي للخطاب، من أجل إدراج أفعال العامل الجماعي ضمن مرجعية قيمية تسندها سلطة الشرعية الكونية، وهي العنصر الأساسي في إقناع المتلقي بالفعل الذي سينجزه العامل الجماعي. إن قيم التمثيلية والإجماع والكونية هي التي تشيد قدرة هذا العامل الجماعي على إنجاز فعل تركيبي: قيادة معارك الشعب.

العامل الجماعي: (منظمة التحرير) ← فعل ← قيادة معارك الشعب الفلسطيني

يفضي فعل «قيادة المعارك» إلى تكريس نظام العامل الجماعي الموحد، حيث لا ينجز الفعل من لدن فواعل جزئية ولكنه ينصهر في نظام عامل جماعي موحد ينجز فعل المقاومة.

المقاومة / ضد/ إسرائيل

يجسد فعل المقاومة الفاعل السياسي: منظمة التحرير الفلسطينية، وهو الفاعل الذي يجمع بين الفواعل الجزئية المكونة للعامل الجماعي:

عامل جماعي (منظمة التحرير الفلسطينية) ← فاعل سياسي١
← فاعل عسكري١

حدث، إذن، تحوّل سلمي على مستوى الخطاب من العامل الجماعي الأول إلى عامل جماعي ثان هو الذي أصبح فاعلًا على مستوى صيرورة الخطاب عامة، فهو يمثل الفاعل الاجتماعي:

/ الشعب /

وينجز الفعل السياسي الممثّل الشرعي، وينجز الفعل العسكري المقاومة، ويتسمان كلاهما بالكونية التي هي نتاج لفعل الاعتراف من لدن الفواعل السياسية والقانونية الدولية: هيئة الأمم المتحدة. لذلك يتخذ، على مستوى الخطاب، نظامًا جديدًا ؛ إنه العامل الجماعي التركيبي الأساسي.

ماهي دلالة هذا التحول؟

المقطع الثالث: الانتفاضة، الفعل المحول

زمنية الفعل

يستهل المتلفظ المقطع بالملفوظ الآتي:

«**إن الانتفاضة الشعبية الكبرى المتصاعدة**».

تؤسس الانتفاضة على مستوى الخطاب، بصفتها فعلًا، زمنية محددة:

قبل الانتفاضة/ الانتفاضة/ بعد الانتفاضة

تمثّل مرحلة ما قبل الانتفاضة مرحلة زمنية قوامها علاقة المواجهة والجدلية العاملية، وهو ما يفضي إلى المواجهة بين صوتين على مستوى الخطاب:

المقاومة / احتلال القوات الإسرائيلية: الدولة/ الجيش.

المستوى التركيبي: توسيع العامل

إن الوحدة المركزية في الخطاب: «الانتفاضة الشعبية»، تحيل إلى فعل جماعي لا تندمج فيه الفواعل التي تقوم بفعل سياسي وعسكري فقط، بل تساهم فيه أيضًا فواعل جزئية متعددة تحمل أدوارًا تيماتيكية مختلفة عن السياسي والقانوني. تمثّل الانتفاضة فعلًا ينجزه فاعل يتكون من السياسي والقانوني، ولكن يتضمن أيضًا فواعل أخرى، يجمعها الفاعل الشعبي: - الطفل. - المرأة. - الشيخ.

«إن الانتفاضة الشعبية الكبرى المتصاعدة في الأرض المحتلة مع الصمود الأسطوري في المخيمات داخل وخارج الوطن..».

من خلال الملفوظ الخطابي، يحدثُ فعل الانتفاضة داخل فضاء الأرض المحتلة:

الانتفاضة / داخل/ الأرض المحتلة

الانتفاضة: الفعل المحول

تحقق الانتفاضة تمفصل زمنيتين: ما قبل الانتفاضة، وهي زمنية قوامها العلاقة الجدلية بين العاملين، والانتفاضة بصفتها زمنية تتميز بالتحول. فعل الانتفاضة هو الذي يحقق التحول داخل هذه الزمنية، **التحول**(١٥) من حالة إلى حالة يُفترض أنها مغايرة، ذلك أن تحول الذات الفلسطينية يفترض تحولًا على مستوى الكينونة، أي إن علاقتها بالأرض تصبح علاقة امتلاك وسيادة، إنها تحقق الانتقال من الانفصال عن الأرض:

العامل الجماعي / الانفصال/ عن الأرض

(الفضاء المقدس)

إلى الاتصال:

العامل الجماعي / الاتصال / الأرض

الفضاء المقدس

غير أن المتلفظ في الخطاب يخصص طبيعة الاتصال:

> «إن الانتفاضة الشعبية الكبرى.. مع الصمود الأسطوري... قد رفعا الإدراك الإنساني بالحقيقة الفلسطينية... إلى مستوى أعلى من الاستيعاب والنضج، وأسدلت ستار الختام على مرحلة كاملة من التزييف... وحاصرت العقلية الإسرائيلية... التي أدمنت الاحتكام إلى الخرافة والإرهاب في نفيها الوجود الفلسطيني».

نلاحظ أن المتلفظ في استهلال هذا المقطع منح موقع الصدارة للوحدة المعجمية: الانتفاضة، وعمل على تنمية المقطع بإسناد «أفعال» لهذا الفعل المحول، سنعمل على تحليل المقومات التي تحيل إليها هذه الأفعال:

- إن الانتفاضة / ← قد رفعا الإدراك الإنساني } - بالحقيقة الفلسطينية.
- الصمود الأسطوري/ ← } - وبالحقوق الوطنية.

تحقق الانتفاضة فعلًا معرفيًا تشيده الوحدات المعجمية التي يوظفها الخطاب: «رفعا الإدراك..، إلى مستوى أعلى من الاستيعاب والنضج».

(١٥) هو الفعل السيميائي الذي يؤدي إلى التحول من حالة إلى حالة، فهو يتضمن إذن فعلًا وفاعلًا. انظر:
Algirdas Julien Greimas, *Du Sens: Essais sémiotiques* (Paris: Seuil, 1970), p. 168.

يرمي الفعل المعرفي إلى تنمية «المعرفة والإدراك» بعنصرين: الكينونة الإنسانية، الحقوق الوطنية الفلسطينية، عند الآخر. نحن بصدد تحليل خطاب سياسي يستحضر، ولا شك، في سياق قطبية التواصل، المرسل- إليه، ويحاول أن يقنعه بما يقدمه من براهين وحجج تسند العناصر الرئيسية في خطابه وتقوم على المتخيل والأيديولوجيا ، لذلك يستدعي الخطاب، اقتضاءً، العامل الثاني في التواصل بصيغة مباشرة أو غير مباشرة.

يتجسد هذا العامل في مقصدية التواصل، استنادًا إلى الوحدات التي يستحضرها الخطاب وفق آلية **الاستدعاء**: إن الوحدات المعجمية في الخطاب: «باعتراف المجتمع الدولي، الإيمان بالحقوق الثابتة، قاعدة الإجماع العربي»، تشير إلى أن العامل المرسل إليه يتسم بالتعدد، ويمكن أن يُبنى بهذه الصيغة: العامل المرسل إليه:

- الإيمان بالحقوق الثابتة ← الرأي العام الفلسطيني

-اعتراف المجتمع الدولي ← الرأي العام الدولي

- قاعدة الإجماع العربي ← الرأي العام القومي

يشيد الخطاب القيم المعرفية حول كينونة العامل الجماعي وحول الحقوق الفلسطينية، لإبرازها أولًا، ثم الإقناع بها ثانيًا، لأن الصيرورة **المعرفية**[١٦] تقوم على المعرفة التي تسبق الاعتقاد، والاعتقاد يتحصل نتيجة الإقناع. لذلك، فإن الجهد المعرفي في الخطاب يتخذ هذه الآلية في البناء:

فعل معرفي ← إخبار← إخبار ← إقناع

← إقناع ← اعتقاد ← العامل: المرسل إليه

يُعَدّ الاعتقاد شرطًا للانخراط في القضية التي يوجهها الخطاب ويرمي إلى تحقيقها والاقتناع بها، وهي قضية تقوم على تنمية المعرفة حول:

- **الكينونة** الإنسانية للعامل الجماعي: الشعب الفلسطيني- الحقوق الفلسطينية: الحق في الأرض، لإقناع المرسل إليه بهذه القيم، وجعله ينخرط في الاعتقاد بأهمية هذه العناصر بالنسبة إلى الشعب الفلسطيني. إن الاعتقاد في القضية ينطوي ضمنًا على الاقتناع والاعتقاد بعدم صواب الأطروحة المضادة التي يقوم بتشييدها العامل المضاد: الدولة/ الجيش الإسرائيلي:

- أطروحة مضادة ← العامل المضاد ← الدولة / الجيش الإسرائيلي:

نفي الوجود الفلسطيني: «فلسطين أرض بلا شعب»

يستعمل الخطاب ملفوظًا جزائيًا: «وأسدلت ستار الختم على مرحلة كاملة من التزييف...» يحكمُ، اعتمادًا عليه، على العامل المضاد الذي يحدده من خلال فاعل آخر: «العقلية الإسرائيلية الرسمية». إنه يحكم سلبًا على أطروحة العامل المضاد بصفتها أطروحة تزيف مسار التاريخ بالاتجاه إلى سبيلين:

(16) Greimas, *Du Sens, 2*, p. 117.



– الخرافة: القول إن أرض فلسطين كانت خلاء.

– الإرهاب: الفعل المادي لنفي الوجود الفلسطيني.

بناء «أثر الحقيقة» في الخطاب

يستثمر الخطاب مجموعة من المعينات التي تشيد «أثر الحقيقة» على مستوى الخطاب، وتتمثّل في المعينات الزمنية:

– المعينات الزمنية التي تجسدها التواريخ الفعلية لحوادث سياسية وقانونية: «انطلاقًا من قرارات القمم العربية...» و«قرارات الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧».

يستند الخطاب على **الانتشار التصويري**[17] لمجموعة من المعينات التي تحمل دلالة زمنية وتقترن بأفعال براغماتية ترمي إلى إضفاء بُعد الحقيقة على الخطاب. يسعف هذا البُعد في إقناع المتلقي بالخطاب في بُعده الأطروحي. إن المعينات: «قرارات القمم العربية، قرارات الأمم المتحدة»، تحيل إلى فعل هو بمنزلة قرار لمؤسسة قانونية عربية وفعل لمؤسسة قانونية دولية، مقترن بزمنية محددة (١٩٤٧). يهدف الخطاب بارتكازه على هذه المعينات الزمانية والمكانية، إلى إضفاء بُعد الحقيقة على الخطاب وإقناع المتلقي بالخطاب في بعده الأطروحي.

المعجم السياسي

يستند الخطاب إلى عناصر المعجم السياسي الكوني[18] التي تتميز بجذورها الفلسفية والقانونية:

> «واستنادًا إلى الحق الطبيعي..» تحيل وحدات «الحق الطبيعي» إلى الجذور الفلسفية والقانونية للحق الطبيعي في امتلاك وطن يكون المستقر بالنسبة إلى العامل الجماعي: الشعب الفلسطيني.
>
> – الحق التاريخي ← تاريخية ارتباط العامل الجماعي بالأرض
>
> – الحق القانوني ← الواجب الذي يفرضه القانون الدولي لمصلحة الشعب العربي الفلسطيني في فلسطين
>
> – تضحيات أجياله المتعاقبة ← يحيل هذا القول إلى العناصر الآتية:
>
> المستوى التركيبي: فعل الدفاع عن الوطن
>
> المستوى العاملي: الأجيال ← عامل جماعي (يتكون من فواعل متعددة)
>
> المستوى الجهوي: مقوم زمني: الاستمرارية

تحيل هذه المقومات إلى زمنية الاستمرار التي تخصص العامل الجماعي في علاقته بالأرض.

---

(17) Jacques Fontanille, *Sémiotique et littérature: Essais de méthode*, formes sémiotiques (Paris: Presses universitaires de France, 1999), p. 155.

(18) «L'homme est né libre…»: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique* (Amsterdam: MetaLibri, 2008), p. 8.

إن استناد الخطاب إلى مجموعة من المعينات الزمنية التي تؤشر على مرتكزات قانونية وعلى مجموعة من عناصر المعجم السياسي، يحقق وظائف على مستوى الخطاب السياسي. إنه يعمل على تشييد «أثر الحقيقة» على مستوى الخطاب بالنسبة إلى المتلقي، حيث يسعى المتلفظ إلى أن يظهر خطابه حقيقيًا، مستندًا إلى معينات تحيل إلى «أفعال» محققة في سياق زماني ومكاني، لذلك تكون هذه العناصر مؤشرات موجهة إلى المتلقي لكي يقتنع بخاصية الحقيقة داخل الخطاب.

نشير أيضًا إلى أن هذه المعينات تشكّل مظهرًا من مظاهر البُعد المعرفي الذي ينمّي المعرفة حول الحجج التي تدعم الخطاب السياسي، بهدف الإقناع وضمان حصول الاعتقاد المفضي إلى انخراط المتلقي في أطروحة الخطاب السياسي.

المقطع الرابع: زمنية المستقبل

نلاحظ أن الأفعال التي تميز المقطع الرابع هي نتيجة تحولات المقطع الثالث، وأهم عنصر فيها هو الفعل المحول الذي تمثله الانتفاضة.

الانتفاضة ← فعل محول.

إن الانتفاضة بصفتها فعلًا محولًا، تفضي إلى تشييد عامل خطابي جديد على المستوى الخطابي. إن الفعل: «**يعلن** قيام دولة فلسطين»، يتأطر ضمن زمنية الحاضر، غير أنه يشير إلى فعل منجز ومحقق هو قيام دولة فلسطين، لذلك فإن الصياغة العاملية تتدرج من العامل الجماعي: الشعب الفلسطيني، منظمة التحرير، وتطابق هذين العاملين إلى دولة فلسطين.

دولة فلسطين ← عامل سياسي- مؤسساتي

ينتقل الخطاب في التراتبية العاملية من العامل الجماعي المتعدد، الحامل سمات الفعل الشعبي المتعدد: الفعل النضالي، إلى عامل مؤسساتي: دولة فلسطين.

يُبرز العامل الجديد: دولة فلسطين، داخل الخطاب، التحول الذي ينجز على مستوى الفعل البراغماتي السياسي، وهو تشييد عامل جماعي يمكن أن يستوعب قيم:

- الاستقلال
- الوحدة

و أيضًا مقومات الدولة الفضائية:

المجال/ الحدود

لا يشير الخطاب بصيغة مباشرة إلى موضوع القيمة: الاستقلال، ولكن صيغة الحديث عن دولة فلسطين تضعها في موقع موضوع - القيمة: إن مقومات الاستقلال والوحدة والحدود هي التي تمثل المبتغى والمقصد في الخطاب.



– الفعل المنجز: قيام دولة فلسطين

– الاتصال المكاني: فضاء عام: «أرضنا الفلسطينية»

– فضاء جزئي: عاصمتها القدس الشريف

يكتسي التصوير المكاني في الخطاب أهمية قصوى، إذ يستثمر المتلفظ مجموعة وحدات تحمل كثافة دلالية. إن الملفوظ: «أرضنا الفلسطينية» يذوّت الترهين التلفظي باستعمال «ضمير المتكلم».

/ نحن / في / أرض / نا/

وهي صورة تطلَق بصيغة العموم، لنفي التجزيء. إن اجتناب تشخيص الفضاءات يكشف قصدية الخطاب الذي يهدف إلى المطالبة بكل الأرض الفلسطينية. يصبح المكان حاملًا لتشاكل دلالي يستحضره المرسل إليه. «إن دولة فلسطين هي للفلسطينيين أينما كانوا». تحيل الصورة المكانية: أينما / كانوا/ إلى كل الفلسطينيين داخل الوطن وخارجه.

يولي الخطاب السياسي أهمية **لتصوير** الفضاء، حيث يقيم برمجة علائقية بين الفضاء والعامل. يتصل العامل السياسي: دولة فلسطين، بفضاء عام: أرض فلسطين، ويعد هذا الفضاء دامجًا لكل الفواعل الجزئية الفلسطينية، بما فيها الفواعل التي توجد خارج أرض فلسطين. تفضي هذه البرمجة العلائقية إلى مقولة مكانية: الأرض الفلسطينية هي فضاء دامج لكل الفواعل التي تشكل الذات المركزية في الخطاب.

يشيد الاهتمام بالأمكنة في الخطاب السياسي **لغة** خاصة بالفضاء، حيث يصبح خطاب الفضاء عاكسًا رؤية سياسية؛ إنه يقوم بدمج كل مكونات العامل الجماعي: الشعب الفلسطيني داخل الوطن أو خارجه.

إن موضوع: «دولة فلسطين» الذي يعد موضوع الرغبة في الخطاب، يتحدد دلاليًا من خلال مجموعة قيم هي التي تمنحه بعدًا دلاليًا وثقافيًا. تبدو هذه الذات، استنادًا إلى الوحدات التي تحقق التثمين، كيانًا ينخرط في الحداثة السياسية، حيث يوحد بين الفواعل الجزئية التي تكون العامل الجماعي وينهج التعدد والتعايش.

زمنية القيم: الاستمرار في مواجهة الانقطاع

كما أن القيم التي يختزنها الموضوع تشيد جهة زمنية، فالوحدات: «التعايش السمح بين الأديان عبر القرون»، تحيل زمنيًا إلى مقوم: الاستمرارية الذي ينطوي ضمنيًا على نفي الانقطاع.

الاستمرارية / الانقطاع

إن الوحدات: «تناشد أبناء أمتها مساعدتها على اكتمال ولادتها العملية، بحشد الطاقات»، تخصص دلالة الاستقلال، فمع أن الخطاب يشير إلى قيام دولة فلسطين، فإن الوحدات: اكتمال ولادتها، تحيل إلى مقولة ثنائية تخصص طبيعة هذا الإنجاز، إنه إنجاز داخل الزمن، لذلك فإنه يحيل إلى ولادة افتراضية.

ولادة افتراضية ولادة فعلية

↑

لا- افتراضية

(مساعدة أبناء أمتها)

إن الموضوع: دولة فلسطين، لا يعد موضوعًا مكتملًا، إنه موضوع يقترن بقيم سياسية وثقافية، لكن ليتحقق في اكتماله، يجب أن يحقق شرطًا هو: إنهاء الاحتلال.

صيرورة التفاعل

على مستوى الترهين الخطابي، يحدُث تحول بإلغاء المؤشرات التركيبية التي تحدد المجلس الوطني كترهين، وتحديد دولة فلسطين متلفظًا في الخطاب. «وإذ تعلن دولة فلسطين... التزامها، ملتزمة...»، تتضمن هذه الوحدات مقوم الواجب؛ يستند المتلفظ إلى مقوم: الالتزام الذي يرقى إلى مستوى الواجب. لذلك، فإن هذا المقطع الجزئي داخل المقطع الرابع، يتوجه المتلفظ عبره إلى المتلقي الذي حدده ضمنيًا من خلال المعينات التركيبية :

المتلفظ في الترهين الخطابي	المرسل إليه
↓	↓
دولة فلسطين	الرأي العام الدولي

لاحظنا أن الرأي العام في الخطاب السياسي يمثل شاهدًا، ويقوم بفعل تأويلي؛ إنه يؤول أقوال وأفعال الذوات المنتجة للخطاب، لذلك فإن المتلفظ، مستحضرًا الرأي العام الدولي في قطبية التواصل، يحدد ملفوظاته ضمن جهة الواجب:

«ملتزمة...»: ← مقوم الواجب ← جهة الواجب

يستعمل المتلفظ في هذا المقطع الجزئي على مستوى المعينات الخطابية الأقوال التأكيدية: «تعلن التزامها»، «وإنها ملتزمة»، لتأكيد فعل نفي كل القيم المخالفة لمنظومة المتلقي المتعدد، الذي هو المجتمع الدولي. يعلن المتلفظ أن خطابه وأقواله وأفعاله تجد لها موقعًا ضمن جهة الواجب في علاقته بالمتلقي. إن تحديد المتلفظ لأقواله ضمن جهة الواجب يدل على أنه يجعل التزامه تأكيديًا، فهو يرقى إلى مرتبة الأفعال/ الواجبات لا إلى الأفعال الاختيارية.

تفضي هذه الاستراتيجيا الخطابية للإقناع إلى ربط فعل العامل بقبول مرجعية قيمية محددة على مستوى الخطاب، يمكن الاصطلاح عليها سيميائيًا بسيناريو التسوية، وهو أفق يحيل إلى إمكانية التخلي عن العلاقة الجدلية التي تتسم بالتعارض النوعي وتبني علاقة التسوية، بصفتها علاقة تتسم بالتوازن الذي يجمع بين كيانين عبر تجاوز أفعال: العنف والإقصاء والإرهاب.

يلتزم العامل بفعل اعتناق القيم التي سنّتها المؤسسات الدولية والعالمية، لذلك يضع الخطاب مجال الالتزام بالقيم على سلم مقولة:

/ الكونية/

ينتقي المتلفظ على مستوى الخطاب مجموعة من الوحدات التي يوجهها إلى المتلقي:

– دولة محبة للسلام ← التجذر في مرجعية الأمم المتحدة الداعية إلى تحقيق السلم.

– التعايش السلمي ← تشخيص هذا الخطاب من خلال المقولة الاختلافية:

التعايش / الإقصاء

التي تحيل إلى رفض إقصاء الآخر والقدرة على الجمع بين الأنا / الآخر. إنها تحيل ضمنًا إلى فاعل وعامل آخر (إسرائيل)، يمكن أن تتحقق كينونته إلى جانب العامل الجماعي. تشير المقولة إلى هذا العامل من خلال علاقة محددة لا تتميز بالجدلية القائمة على التضاد والتنافر التي ميزت الخطاب في بداية تشكله: المقاومة الفلسطينية/ الاحتلال الإسرائيلي. يضيف هذا المقطع مقومًا دلاليًا آخر: إمكانية الجمع بين الأنا والآخر. إن الالتزام بهذه القيم يدل على أن الذات في الخطاب تعد قادرة على الالتزام بقيم السلم والتسامح ونبذ العنف في سياق وجود يجمع بين الأنا والآخر.

سيناريوات الخطاب: سيناريو التسوية

تشيد هذه المقومات الدلالية (قيم التعايش) السيناريو الأول على مستوى الخطاب[١٩]، وهو سيناريو التسوية الذي يُشيد خطابًا يستحضر الآخر ويندرج ضمن منظومة قيمية، يتبنى فيها القيم المقبولة من لدن العوامل التي سنّت منظومة القيم الكونية: الأمم المتحدة، الرأي العام الدولي، لذلك فإن المتلفظ: العامل المؤسساتي (دولة فلسطين)، يضع فعله ضمن سلمية من القيم:

السلم/ التعايش/ التسامح

تجد فيها ترهينات التلقي هويتها القيمية والفلسفية والفكرية. يقوم سيناريو التسوية على قبول المتلفظ/ العامل، سلمية القيم التي بلورتها الفواعل السياسية والمؤسساتية الدولية، والانخراط فيها، بحثًا عن توازن يصبح فيه العامل الجماعي مقترنًا فضائيًا وسلميًا بالموضوع: الأرض الفلسطينية.

تؤسس هذه الاستراتيجيا الخطابية (الإقناع، تأطير فعل العامل ضمن مرجعية قيمية محددة)، على مستوى الخطاب سيناريو التسوية، وهو يحيل إلى إمكانية تجاوز العلاقة الجدلية التي تتسم بالتعارض النوعي إلى علاقة التسوية المتسمة بالتوازن الذي يجمع بين كيانين عبر تجاوز أفعال الإقصاء والعنف.

(19) Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, nouveaux actes sémiotiques (Limoges: PULIM, 1999), p. 104.

انفتاح سيناريو الخطاب: زمنية المستقبل

يمكن أن نلاحظ أن المقطع الأخير من الخطاب حين يبلور هذا السيناريو، لا يجعله نهائيًا، بل يجعل فعل العامل الجماعي منفتحًا على إمكانية استمرار سيناريو آخر.

يفتتح المقطع الجزئي الأخير بمؤشر زمني (١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨). ويشيد هذا المؤشر زمنية جديدة. أما الزمنية هذه، فتقترن بموضوع قيمي افتراضي: دولة فلسطين التي يتطلب تحققها تبلور مجموعة من القيم السوسيوثقافية. غير أن الخطاب ينجز، بمجرد إشارته إلى هذه الزمنية الجديدة، قولًا تثمينيًا يعود فيه إلى زمنية سالفة/ الانتفاضة/، وهو قول ينصب على تثمين فعل الذوات التي كانت طرفًا في علاقة المواجهة الجدلية: المقاومة / الاحتلال الإسرائيلي: «ننحني إجلالًا وخشوعًا أمام أرواح...:

- شهدائنا.- وشهداء الأمة العربية.

ومن ملحمة الصامدين في: - المخيمات.- وفي الشتات.- وفي المهاجر.

ومن حملة لواء الحرية:- أطفالنا.- وشيوخنا.- وشبابنا.- وأسرانا ومعتقلينا وجرحانا المرابطين على التراب المقدس - والمرأة الفلسطينية.

يختتم المتلفظ الخطاب بتأويل فعل هذه الذوات التي ساهمت في بلورة علاقة المواجهة، وهو تأويل يقوم على التثمين الإيجابي لهذا الفعل الملحمي: إن الوحدة المعجمية: «ننحني إجلالًا وخشوعًا»، تتضمن ساهمت في زمنية المواجهة الجدلية.

إن المقطع الجزئي الأخير لا يقتصر على التبجيل، بل يستشرف زمنية أخرى أيضًا:

-... نرفع قلوبنا على أيدينا لنملأها بالنور القادم،

- من وهج الانتفاضة.

تحيل هذه الوحدات إلى مقوم دلالي: نور الانتفاضة، وهي استعارة تحيل إلى زمنية تتحقق بفواعل متعددة، لا يقرنها الخطاب بالعامل المؤسساتي: دولة فلسطين أو العامل الجماعي: الشعب الفلسطيني، وإنما يعمل على تشذير العامل إلى الفواعل المكونة له بالتخصيص:على المستوى التركيبي، يزيح المتلفظ العوامل التي أسند إليها دورًا في كل مقطع، مثل: / الشعب الفلسطيني/ منظمة التحرير/ المجلس الوطني/ ويبأر الفواعل الجزئية، من خلال مقولة:

/ الصلاة للشهداء/

/ التوثب: (نحو المستقبل)

إن التوثب نحو زمنية المستقبل يتم اعتمادًا على فواعل الانتفاضة / هنا - الداخل /، غير أن الخطاب يدمج أيضًا، في سياق تحقيق هذه الزمنية، الفواعل الجزئية المقترنة بفضاء:

- الهناك: ← / المخيمات، / الشتات/ ، / المهاجر/

إن زمنية المستقبل تتم بفعل الفواعل التي ترتبط / بالهناك/ ، بفضاء الخارج. لاحظنا أن العامل الجماعي كان يتسم بالسمك وبالجماعية ولكنه أصبح في المقطع الجزئي الأخير يتسم بالتشذير والتجزيء لأن المتلفظ يقصد جعل زمنية المستقبل تتحقق بإدماج فواعل خارج الوطن، فهو يشذّر ولكن لتحقيق تماسك لحمة العامل الجماعي.

إعادة بناء العامل التركيبي: العامل الاندماجي

نلاحظ أن التشذير، على مستوى الخطاب، يمتد إلى فواعل أخرى:

- أطفالنا- شيوخنا - شبابنا- أسرانا- معتقلينا- جرحانا- المرابطين على التراب المقدس

- وفي كل مخيم- والمرأة الفلسطينية.

يشمل التشذير للعامل الجماعي فواعل لا تتسم بسمات تجعلها تنجز الفعل الأساسي في علاقة الجدلية التي تجمع العاملين الفاعلين: المقاومة/ الاحتلال الإسرائيلي، مثل الأطفال أو الشيوخ، غير أن الخطاب يستحضر كل الفواعل الجزئية ليعيد بناء العامل الجماعي من جديد في نهاية الخطاب.إنه لا يكرر صيغ تبلور العامل مثل العامل الجماعي القانوني أو المؤسساتي.

/ منظمة التحرير/ ، / المجلس الوطني/

ولكنه يبني العامل في تفرعه وتشعبه ليشكل نمطًا هو العامل الاندماجي؛ إنه العامل الذي يدمج في كينونته :

العامل الجماعي ← العامل الاندماجي

أي كل العناصر التي تكون الكيان الفلسطيني، وتقترن:

- بفضاء الداخل ← الانتفاضة، (المرابطون على التراب المقدس)

- بفضاء الخارج ← المخيمات

- التي تساهم في فعل المقاومة ← الأسرى، المعتقلون، الجرحى

- المرأة الفلسطينية

إن الوظائف الثقافية التي يسندها الخطاب إلى المرأة، ضامنة البقاء والحياة، تنطوي على وظيفة منح الحياة، في مواجهة الموت الذي يزرعه العامل:

/ المحتل/

إنها المرأة / البيولوجية/ الثقافية/ التي تضمن استمرارية الكينونة الفلسطينية في بُعدها البيولوجي والثقافي.

يعود الخطاب، إذن، إلى إعادة بناء العامل الجماعي لتشييد عامل قوامه الوحدة، هو عامل قابل لأن يدمج كل عناصر التعدد. إن إعادة تشييد العامل الجماعي في الخطاب تقترن بصوغ السيناريو الآخر.

- «ونعاهد أرواح شهدائنا - جماهير شعبنا العربي الفلسطيني»

«على مواصلة النضال من أجل جلاء الاحتلال».

يستعمل المتلفظ في هذا المقطع آلية **التذويت** على مستوى الخطاب باستعمال الترهين الخطابي لضمير المتكلم؛ يختار المتلفظ هذا الترهين لتضمين دلالة الالتزام باختيار السيناريو الثاني: سيناريو المقاومة. إن الفعل: مواصلة النضال، يجعل الفعل يندرج ضمن زمنية المستقبل، وهو يدل على:

إرادة الفعل ← فعل المقاومة

الحاضر/ المستقبل

كما أن الملفوظات التي ينجزها المتلفظ مستعملًا الترهين الخطابي الشخصي، تعيد بناء موضوع - القيمة من خلال الوحدات التصويرية: جلاء الاحتلال، ترسيخ السيادة والاستقلال، وهي الوحدات التي ترسخ البُعد الدلالي لهذه الزمنية.

نلاحظ أن الخطاب يكرس سيناريو التسوية الذي يعتنق أفكار التعايش والقبول بالآخر، غير أنه في المقطع الأخير، ومن خلال مقومات التوثب نحو المستقبل، وإرادة الفعل (فعل المقاومة)، يؤسس لسيناريو ممكن ومحتمل هو استمرار المقاومة.

البُعد التداولي للخطاب السياسي

انطلاقًا من التصور الذي اعتبرنا فيه أن الخطاب السياسي يسعى، على المستوى الدينامي، إلى الفعل والتسخير من أجل الفعل وتغيير العلائق بين الذوات الفاعلة، والقدرة على الحث على إنجاز أفعال محولة للعلاقات الاجتماعية، وقفنا عند الآليات التي شكلت استراتيجية الخطاب السياسي في تحويل العلائق الاجتماعية والسياسية، الآليات التي لها انعكاسات على مستوى الفعل السياسي.

على **المستوى العاملي**، تتخذ صيغة بناء العامل الجماعي مظهرًا محددًا له انعكاسات عملية، ذلك أن المتلفظ في الخطاب لا يدرج فاعلًا فرديًا، سمته التفريد بل يشيد العامل بصيغة تلتحم فيها الذات **بالمكان والزمان**؛ فالغطاء التصويري يجعل الوجود السيميائي للعامل الجماعي غير متشكل خارج فلسطين، وإنما تبلور داخل الفضاء المقدس، داخل زمنية ضاربة في القِدم. وهو لا يعد فاعلًا فرديًا ولكنه يتأسس من ذوات مختلفة، تنصهر داخل وحدة.

ترمي هذه الصيغة **التركيبية** للعامل على مستوى الخطاب إلى ترسيخ تصور يوازي الخطاب على مستوى المرجعية السياسية والاجتماعية، وهو أن الشعب الفلسطيني يمثّل **وحدة ملتحمة**، تخترقها أصوات

التعدد؛ التعدد السلالي، الثقافي والديني، غير أنها تمثّل وحدة داخل الفضاء المقدس وهي تواجه مصيرها بهذه الصيغة الموحدة لا بصيغة التعدد الخلافي.

تندرج **الزمنية** في الخطاب في السياق نفسه؛ إن إدراج العامل الجماعي داخل زمنية الاستمرار والانقطاع يحايثه مُعادِل على المستوى السياسي والاجتماعي. إن اقتران العامل في الخطاب بزمنية الاستمرارية، يحيل، على المستوى التداولي، إلى ولادة الشعب الفلسطيني في الفضاء المقدس والاستمرار في الدفاع عنه.

ترمي زمنية الخطاب التي تشيد بهذه الصيغة إلى التشديد على التحام الإنسان بالأرض داخل صيرورة الزمن، وهو رد على أطروحة الأرض الخلاء، وتأكيد لالتصاق الإنسان بالأرض زمنيًا، من خلال الاستمرار في الدفاع عن الفضاء المقدس، وهدم لبنية الحجاج في الخطاب الإسرائيلي السياسي والثقافي والديني.

لاحظنا أن الخطاب السياسي أولى أهمية بالغة لتشخيص الفضاء، إنه يقيم **برمجة علائقية** بين الفضاء والعامل، إذ يجعل الذات الرئيسية في الخطاب مرتبطة بأرض فلسطين في صيرورتها التاريخية المقترنة بالماضي السحيق والحاضر وزمنية المستقبل. كما أنه يستدعي كل الصور: المنافي البعيدة، المنافي القريبة، ليبرز أن هذا الفضاء يُعتبر دامجًا لكل الذوات الجزئية داخل الحدود أو في المهجر القسري.

بهذه الصيغة في البناء يشيد الخطاب السياسي لغة خاصة بالفضاء، حيث يصبح الفضاء عاكسًا لرؤية سياسية؛ إنه يقوم بدمج كل مكونات الذات الفلسطينية داخل فلسطين.

خاتمة

حاولنا في هذا العمل تحليل خطاب: **إعلان قيام دولة فلسطين** بصفته خطابًا سياسيًا يتضمن متلفظًا ينجز خطابًا يقوم على عناصر خطابية تشكل استراتيجيته في التكون.

واستندنا في التحليل إلى الاقتراحات النظرية لسيميائيات الخطاب؛ إذ مكنتنا هذه الإجرائيات من القيام بتحليل مقطعي يروم الوقوف عند المقاطع المختلفة التي يتكون منها الخطاب. وقد ساهمت هذه المقاربة في تحليل صيغ حضور المتلفظ والذات وارتباطها بإجرائيات التزمين والتفضية.

بينت هذه العناصر التحليلية أن كل مقطع يرسخ تشاكلًا دلاليًا مثل الاستمرار/ الانقطاع؛ الذات الجماعية في علاقتها بالزمن والمكان؛ التعدد/ التفريد؛ الهوية المتعددة؛ الانفصال/ الاتصال، وهي تشاكلات ترسم سيرورة التدليل في الخطاب.

كما أبرز التحليل استراتيجية المتلفظ في بناء الخطاب من خلال استثمار مكون **التاريخ والمتخيل والنصوص الغائبة الدينية والفلسفية**. وقد سعى الخطاب، أيضًا، من خلال استثماره عناصر زمنية ومكانية وتاريخية، إلى تشييد **بُعد معرفي** يرمي إلى إقناع المتلقي بموضوعية و«حقيقة» التشاكلات الدلالية التي يؤسس لها.



مراجع إضافية

العربية

كتب

مفتاح، محمد. **دينامية النص: تنظير وإنجاز**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

نوسي، عبد المجيد. **التحليل السيميائي للخطاب الروائي: البنيات الخطابية، التركيب، الدلالة**. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٢.

دوريات

بنكراد، سعيد. «الترميز السياسي والهوية البصرية: قراءة في رموز الأحزاب السياسية المغربية.» **علامات**: العدد ١٩، ٢٠٠٣.

نوسي، عبد المجيد. «بناء الثقة في خطاب الوردة.» **علامات**: العدد ١٩، ٢٠٠٣.

من المكتبة

منغّصات الموت وفوائده 111



أمبرتو إيكو

منغّصات الموت وفوائده*

ترجمة وائل علي**

وُلد التفكير الفلسفي، من دون شك، كتأمل حول البداية، حول العلّة[1]، كما يعلمنا الفلاسفة السابقون على سقراط، غير أن هذا التأمل كان كذلك مشفوعًا بيقين أن الأشياء، في ما خلا بدايتها، لا بد أن يكون لها نهاية أيضًا. من جهة أخرى، نعلم أن المثال الشائع للقياس المنطقي، أو بكلام آخر للمحاكمة التي لا تقبل الجدل، هو: «كل إنسان فان، سقراط إنسان، إذن سقراط فان». أن يكون سقراط فانيًا، تلك نتيجة لاستدلال، أما أن يكون البشر كذلك فتلك مقدمة لا تُدحض. كثير من الحقائق الراسخة (دوران الشمس حول الأرض أو التكاثر التلقائي أو وجود الحجر الفلسفي) كانت، وفي مجرى التاريخ، قد وضِعت موضع الشك. أما تلك التي تقول إن البشر كائنات فانية، فأبدًا؛ كلّ ما في الأمر أن هناك من يؤمن أيضًا بأن واحدًا كان قد بعث مرة أخرى: حسنًا، ومع ذلك، ولكي يكون هذا البعث ممكنًا، كان من الواجب عليه أن يموت أولًا.

هذا هو السبب الذي يقبل الفيلسوف لأجله الموت كأفق طبيعي، وليس من الضروري انتظار هايدغر لتأكيد أن هذا الذي يفكر إنّما يعيش منذورًا للموت. أعني بقولي «هذا الذي يفكر» من يفكر فلسفيًا، ذلك أني أعرف في الواقع عددًا كبيرًا من الناس، مثقفين أيضًا، ما إن يُذكر الموت أمامهم – وليس بالضرورة موتهم هم على وجه الخصوص – حتى يستحضروا فكرة مصير سيئ. أما الفيلسوف فيعرف، في المقابل، أن عليه أن يموت ويعيش حياته عاملًا في هذا الانتظار. إن من يؤمن بحياة ما وراء طبيعية يمكنه أن ينتظر الموت بطمأنينة، وبقدر مماثل من تلك الطمأنينة يمكن أن ينتظر ذاك الذي يعتبر، متأثرًا بأبيقور، أن ما من داع للقلق حقًّا حين يحضر الموت بغتة لأننا، في تلك اللحظة بالذات، لن نكون موجودين من بعد. من الأكيد أن كلًّا منّا (والفيلسوف ضمنًا)،

* مقال ("Les inconvénients et les avantages de la mort") من كتاب:
Umberto Eco, *A reclons comme une Ecrevisse* (Paris: Grasset, 2006), pp. 411 – 418.

** مترجم سوري متخصص بتاريخ الفن والمسرح.

يرغب في الوصول إلى هذا المصير المحتوم بغير معاناة، فالألم غير محتمل بالنسبة إلى الطبيعة البشرية. يرغب البعض في أن يبلغوا الموت من دون أن يُدركوا ذلك، آخرون يفضلون مسيرًا طويلًا ويقظًا نحو تلك الساعة الأخيرة التي، يفضّل آخرون، أخيرًا، اختيار موعدها. وفي كل هذا ليس هنالك غير تفاصيل سيكولوجية. إن المشكلة المركزية كامنة في حتمية الموت، والسلوك الفلسفي يقوم على الاستعداد من أجله.

نماذج الاستعداد هذه متنوعة، أُفضّلُ منها واحدًا على الخصوص، وأسمح لنفسي هنا بأن أقتبس عنّي، مرفقًا في ما يلي نصًا موجزًا كنت قد كتبته منذ بضع سنوات، وهو نصّ لاهٍ في الظاهر، غير أنه، في الواقع، جديّ جدًا:

لست أكيدًا من أني سأبدو على قدر كبير من الأصالة، حين أؤكد أن إحدى مشكلات الإنسان الكبرى إنما تقوم في مواجهة الموت. لئن كان السؤال مربكًا لغير المؤمنين (كيف يمكن مواجهة العدم الذي ينتظرهم؟)، فإن الوقائع تبيّن أن السؤال يطاول كثيرًا من المؤمنين أيضًا. إن يقينهم بحياة ما بعد الموت لا يمنعهم من قبول أن الحياة قبله طيبة فعلًا، وأن من البغيض هجرانها. ولعلهم يتطلعون بكل ما في أرواحهم للالتحاق بجوقة الملائكة، على أن يتأخر ذلك قدر الإمكان.

ماذا يعني «أن نكون – منذورين – للموت» كما هي المسألة المستدعاة ها هنا؟ إن طرح السؤال يعني أن ندرك مرة أخرى، وبشكل جيد جدًا، أن البشر كائنات فانية. وكم كان من السهل تكرار ذلك كلما تعلق الأمر بسقراط، ولكن، ما إن يصبح الأمر متعلقًا بنا، فلا بد أن القضية تتخذ وجها آخر.

اللحظة الأكثر قسوة هي حين ندرك أن حضورنا يستمر للحظة إضافية فقط، وأننا في اللحظة التالية لن نكون من بعد.

مؤخرًا، سألني تلميذ كثير الانهماك (كريتون Criton بشكل ما[٢]): «معلم، كيف يمكن حقًا الاستعداد للموت؟»

«هناك حل وحيد، أجبت، أن تكون مقتنعًا بأن الناس جميعًا مجرّد حمقى». وأمام دهشة كريتون، حاولت أن أوضح: «ألا ترى كيف سيكون بإمكانك أن تمضي إلى الموت، حتى ولو كنت مؤمنًا، إن خطر لك، وفي اللحظة عينها التي تعبر فيها من الحياة إلى عالم الظلمات، أن شبانًا وشابات رائعين يرقصون في حانات الليل ويستمتعون بجنون؛ أن علماء مستنيرين يخترقون آخر أسرار الكون، وسياسيين غير قابلين للإفساد ينشغلون بخلق مجتمع أفضل؛ أن صحفًا ومحطات تلفزة ليس لها من غاية إلّا تقديم معلومات جديرة بالاهتمام؛ أن مديري مؤسسات مسؤولين يكرسون ذكاءهم في سبيل الحفاظ على البيئة ومنحنا مجددًا طبيعة مشغولة من سواق عذبة، جبال مشجّرة، سماء نقية ورائقة محميّة بطبقة أوزون إلهيّة، وغيوم لدنة ترشحُ مطرًا رقيقًا كما في أيام خلت؟ إن كنت تقول لنفسك إن كل هذه الأشياء الفاتنة تحدث بينما أنت، أنت ترحل عنها جميعًا، سيكون هذا، بالنسبة إليك ولا بدّ، أمرًا لا يطاق، أليس كذلك؟

ولكن حاول لوهلة أن تتخيّل أنك، وفي تلك اللحظة التي تشعر فيها أنك ستهجر وادينا هذا، تمتلك القناعة التي لا تحول بأن العالم (خمسة مليارات من الكائنات البشرية) مليء بالحمقى؛ أن الراقصين في حانات الليل حمقى، وكذلك أولئك العلماء الذي يحسبون أنهم يكشفون

آخر ألغاز الكون، والسياسيون الذين يقترحون ترياقًا لكل شرورنا، وهؤلاء الذين يبولون نسخًا بلا نهاية ليملأوا صحفنا بثرثرة عقيمة وتافهة، وطبعًا الصناعيون الانتحاريون مُدمّروا الكوكب. في تلك اللحظة السعيدة، ألن تكون هانئًا، مطمئنًا وراضيًا تمام الرضى لهجران وادي الحمقى هذا؟»

سألني كريتون حينها: «معلم، متى يتوجب عليّ أن أشرع في التفكير على هذا النحو؟»

«ليس في وقت مبكر جدًا، أجبته، لأن التفكير في حوالى العشرين أو الثلاثين أن العالم مليء بالحمقى يعني أن تكون أنت نفسك أحمق لن يبلغ الحكمة أبدًا. يجب البدء بأن يقول المرء لنفسه أن الآخرين أفضل منه، ومن ثم ينمو الأمر شيئًا فشيئًا: شكّ خفيف في حوالى الأربعين، إعادة نظر بين الخمسين والستين، وبالطبع، بلوغ هذا اليقين في حين يمضي نحو المئة، وحين تكون جميع الحسابات قد سويّت، سيكون المرء مستعدًا للمغادرة، ما إن يتلقى الاستدعاء السامي.

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة: إن بلوغ اليقين بأن الخمسة مليارات من الأفراد حولنا ليسوا إلّا مجموعة من الحمقى هو ثمرة فنٍّ رفيع وموجّه، وليس في متناول أول طائش[٣] عابر ذي قرط على أذنه (أو أنفه)؛ إنه يتطلب الموهبة والمثابرة. ومخاشنة الأمور غير مستحبّة هنا. من الضروري التوصّل بلطف إلى ذاك اليقين، تمامًا في الوقت الكافي للموت بسكينة تامة. ولكن، من أجل الشيخوخة أيضًا، لا بد من التفكير في وجود كائن آخر نحبّه، نكنُّ له التقدير، كائن أخير لا نحسبه في عداد الحمقى. ستكون الحكمة، آنئذ، في أن ندرك وفي اللحظة المناسبة – وليس قبل ذلك – أنه أحمق هو أيضًا. حينها، وحينها فقط، يمكن للمرء أن يموت.

ذاك الفن الرفيع يقوم، بالتالي، على دراسة الفكر الكوني شيئًا فشيئًا؛ على تفحّص سيرورة الأخلاقيات؛ على تحليل وسائل الإعلام يومًا بعد يوم، تأكيدات الفنانين حول أنفسهم، ادعاءات السياسيين، تحريفات النقاد الكارثيين، التصريحات الوجيزة لأبطال كاريزماتيين، ويمرّ ذلك كله عبر تفحّص نظرياتهم، اقتراحاتهم، نداءاتهم، صورهم، مظاهرهم. آنذاك، في النهاية فقط، ستحوز هذا الاكتشاف الصاعق: إنهم، جميعًا، مجرد حمقى. وستكون مستعدًا لمقابلة الموت».

سيتوجب عليك، حتى النهاية، مقاومة هذا الاكتشاف الذي لا يطاق على كلِّ حال. سيتوجب عليك التعنت في التفكير في أن أشياء مغوية تتكاثر، وأن كِتابًا ما هو أفضل من كتب أخرى، وأن قائد شعب ما يريد حقًّا المنفعة العامة. إنها خصوصية نوعنا، وإنه لطبيعي، وإنساني، أن لا نصدق أن الآخرين هم، وبلا تمايز، حمقى. وإلّا، فيم تستحق الحياة عناء أن تعاش؟ ولكن، في النهاية، حين ستدرك ذلك حقًّا، حينها ستكون قد عرفت فيم يستحق العناء – ولم هو فاتن حتى – أن نموت».

نظر إليّ كريتون وقال: «لا أرغب في أن أتخذ أحكامًا متهورة، ولكن أشك في أن حضرتك أحمق أيضًا يا معلّم».

«أترى؟ أجبت، ها أنت منذ الآن على الطريق الصحيحة».

لهذا النص نغمة هازلة، ولكنه رغب في أن يشرح حقيقة عميقة: معرفة أن الاستعداد للموت يقوم

جوهريًا على إقناع الذات شيئًا فشيئًا أن كل شيء باطل، باطل الأباطيل، وكل شيء باطل[٤].

مع ذلك (وأنا آتي هنا إلى الجزء الأول من فكرتي)، وعلى الرغم من كل ما سبق، فحتى الفيلسوف يتعرّف في الموت إلى منغّصات مؤلمة. إن جمال أن نكبر، وأن ننضج، يقوم على إدراك أن الحياة تجميع معجز للمعرفة. وفي حال لم تكونوا بلهاء أو فاقدي ذاكرة مزمنين، فإنكم فيما تكبرون رويدًا رويدًا، تتعلمون أيضًا. هذا ما نُسمّيه الخبرة، تلك التي باسمها أوجب القدماء على الأكثر حكمة في القبيلة، نقلَ معارفهم إلى الأبناء والأحفاد. إنه لإغواء مذهل إدراك أننا نتعلم، كل يوم، شيئًا جديدًا أيضًا؛ أن أخطاءنا السابقة تبدو لنا مفهومة أكثر، وأن وعينا (حتى حين يضعف جسدنا أحيانًا) هو مكتبة تغتني كل يوم بمجلد جديد. إنني ممن لا يأسفون على فتوتهم (عشتها بسعادة، غير أني لا أرغب أن في أبدأ مرة أخرى من البداية) لأني أشعر بأني أكثر غنىً اليوم ممّا مضى. وإذ يتراءى لي أن هذه الخبرة كلها ستتبدد حين أموت، يغدو ذلك بالنسبة إلي مصدر معاناة وخشية. وحتى إن كنت أقول لنفسي إن من سيأتون من بعدي سيعرفون يومًا بقدر ما عرفت، ما لم يكن أكثر، فإن هذا لا يعزيني أبدًا. أي خسارة! دزينة من السنوات تمضي لابتناء التجربة ومن ثمَّ، كلُّ شيءٍ إلى ضياع. يبدو ذلك كإحراق مكتبة الإسكندرية، تدمير اللوفر، أن تُترك لتختفي عميقًا في البحر تلك الجميلةُ جدًا، الغنيّةُ جدًا، والعارفة جدًا: أتلانتيك. لست أول من ينحبُ بسبب هذه الخسارة: ولكن أين هي اليوم ثلوج أيام خلت؟

ذاك الأسى، إننا نعمل على علاجه عبر العمل. كمثال، من خلال الكتابة، الرسم، بناء المدن. إننا نموت، غير أن قسمًا كبيرًا من هذا الذي جمعناه لن يكون مفقودًا؛ إننا نترك رسالة في زجاجة. مات رافاييل، غير أن الطريقة التي رسم وفقها لا تزال تحت تصرفنا، ولأنه عاش فقد أمكن لمونيه وبيكاسو أن يرسما، كلٌّ على طريقته الخاصة. لا أرغب في أن يتخذ السلوان في هذا السياق معنى آخر، أرستقراطيًا أو عرقيًا، كما لو أن الطريقة الوحيدة لهزيمة الموت ليست في متناول أحد آخر غير الكتّاب والمفكّرين والفنانين. إن المخلوق الأكثر سذاجة يمكنه فعل أفضل ما في وسعه كي ينقل خبرته إلى أطفاله، أحيانًا عبر النقل الشفاهي وحده، أو متوسلًا قوة حضوره كمثال فقط. إنّنا نتكلم جميعًا، نروي بعضنا لبعض، نزعج الآخرين أحيانًا فارضين عليهم تذكارات تجاربنا الخاصة، وذلك كي لا تكون هذه التجارب مهدورة ومبددة.

ومع ذلك، فحتى لو كنت أنقل تجربتي من خلال السرد والكلام (وعبر كتابة هذه الصفحات ذاتها، كما هو مفهوم أيضًا)، وحتى لو كنت أفلاطون أو مونتين أو أينشتاين، حتى لو كنت أكتب أو أقول، فإنني لن أتمكن، أبدًا، من تقديم خبرتي المعيشة في كلّيتها هنالك، مثلًا، شعور نعانيه أمام وجهٍ محبوب، أو كشفٍ ما قبالة شمس غاربة، **كانط** نفسه لم ينقل لنا كل ما أدركه متأملًا سماءً ملآى بالنجوم فوق رأسه.

ذاك إذن هو المنغّص الفعلي في الموت، والفيلسوف يتلقى بسببه أيضًا نصيبه من الحزن. إن من الصحيح كذلك أن كلًّا منا يحاول أن يُكرّس حياته لإعادة بناء الخبرة التي بدّدها الآخرون بموتهم. أظن أن هنالك في هذا ما يمكن مقارنته بالمنحنى العام لطاقة الكون المهدورة. ليكن، هكذا تسير الأمور ولا يمكننا أن نفعل شيئًا. حتى

الفيلسوف يجب أن يقبل أن هنالك، في الموت، شيئًا ما مزعجًا.

كيف السبيل إلى علاج هذا الضرر؟ عبر البحث عن الخلود، كما يقال. ليس لي أن أناقش، هنا، لمعرفة إن كان الخلود مجرد يوتوبيا أم إمكانية فعلية، حتى ولو كانت بعيدة جدًا، إن كان ممكنًا بلوغ الخلود أم لا، أو إن كان هناك احتمال أن نتجاوز المئة وخمسين سنة من الحياة، أو أيضًا إن كانت الشيخوخة على العموم مجرد مرض يمكن اتقاؤه وعلاجه. كل هذا يخصّ العلماء. أمّا في ما يخصني، فإنني أقتصر على اقتراح أن حياة طويلة أو لا منتهية، هي احتمال ممكن؛ لأن تلك هي الطريقة الوحيدة، بالنسبة إلي، التي تتيح التفكير في منافع الموت. إن توجّبَ عليّ، إن كان بإمكاني، أن أختار، وفي حال كنت واثقًا من أنني لن أمضي سنواتي الأخيرة منهكًا من صعوبات شيخوخة الجسد والذهن، لعليّ كنت لأقول أني أفضل العيش مئة سنة بل مئة وعشرين بالأحرى، بدلًا من واحدة وسبعين (في هذا، فإن الفلاسفة هم كبقية البشر تمامًا). ولكن وبالضبط لأنني أتخيلني مئويًا، أبدأ بالانتباه إلى منغّصات الخلود.

السؤال الأول هو في معرفة إن كنت الشخص الوحيد الذي سيبلغ هذا العمر المتقدم (مستفيد وحيد)، أو أن هذه الإمكانية ستكون متاحة لآخرين. وفي حال أنها لم تكن متاحة لسواي، فإنني سأشاهِد، شيئًا فشيئًا، غياب كل من أُحبّ، أبنائي وأحفادي. وفي حال نقل إليّ هؤلاء الأحفاد شيئًا عن طفولتهم، شيئًا ما عن أحفادهم هم، فلربما سيكون بمقدوري أن أتعلّق بهم، وأن أعزي نفسي، معهم، بفقدان آبائهم. غير أن ثقل الألم والحنين الذي قد أجره ورائي طوال هذه الشيخوخة المديدة سيكون غير محتمل بالتأكيد، هذا ما لم نتكلم على تأنيب الضمير لكوني نجوت أصلًا. ومن ثمّ، وإن تكن الحكمة تقوم على كونِ المرءِ يزداد إدراكًا لواقع عيشه في عالم من الأغبياء، كما كنت قد كتبت، كيف السبيل إذن إلى تحمّل نجاتي كإنسان حكيم في كونٍ من المختلّين؟ وماذا لو أدركتُ أخيرًا أنّي كنتُ الوحيد الذي حفظ ذاكرته في عالم من النسائين، متقهقرًا إلى مفاز ما قبل تاريخي؟ كيفَ سيتسنى أن أحتمل عزلتي الثقافية والأخلاقية؟ سيكون هنالك ما هو أسوأ أيضًا، في ما لو أن نمو خبرتي الشخصية، كما هو مرجّح، كان أبطأ من تطور الخبرات الجماعية: سيلزمني إذن أن أعيش مع حكمة متواضعة وعتيقة في مجتمع شبّان يفوقونني برهافة ثقافتهم.

غير أن الأسوأ على الإطلاق سيحدث في ما لو كان الخلود أو الحياة الطويلة أمرًا متاحًا للجميع. لعلي سأعيش إذن، قبل كل شيء، في عالم من السوبر مئويين -أو الألفيين- الذين يحتلون الفضاء الحيوي للأجيال الجديدة، وسأجدني ممددًا في ملجأ شنيع للناجين، وسيتمنّى الأحفاد، في النهاية، أن يروني ميتًا. بالتأكيد، سيكون ممكنًا استيطان الكواكب الأخرى، ولكن حينها، إمّا أني سأكون ذاك الذي يتوجب عليه أن يهاجر، مع أمثاله، روادًا في المجرة، مغلولين بحنين إلى الأرض لا شفاء له، وإمّا أن الشبّان هم من سيغادرون، تاركين الأرض للخالدين، وسأجدني سجينًا على كوكب عجوز، أمضغ ذكرياتي أمام شيوخ آخرين لا يمكن احتمالهم بسبب من هذه الثرثرة اللانهائية لما هو مُقال سلفًا. ألن تكون مضجرة كل تلك الأشياء التي كانت، طوال مئويتي الأولى، نبعًا للدهشة والإعجاز ومتعة الاكتشاف. تراني قد أجد متعة في أن أقرأ الإنيادة للمرة المليون؟ في أن استمع، بلانهاية، إلى موسيقى باخ؟ تراني سأنجح

أيضًا في احتمال غسق آخر، وردةٍ، برعمٍ، مذاق العسل؟

إنني أبدأ الشكّ في أنهما متماثلان. هذا الحزن الذي اجتاحني لفكرة أنني حين أموت سأخسر كنز خبرتي، هو مثيل الحزن الذي يتملكني حين أفكر في أني إذ أنجو قد أنتهي منهكًا من هذه الخبرة المضنية، الذاوية، وربما المتعفنة. ومن أجل السنوات التي تبقت لي على الأقل، قد يكون من الأفضل أن أواصل وضع رسائل في زجاجات لمن سيأتون، وأن أنتظره، ذاك الذي سماه فرانسوا الأسيزي أخًا: الموت.

الهوامش

(١) Arkhé، باللاتينية في الأصل: مفهوم يعود إلى الفلسفة الإغريقية، ويعني الأصل، الأساس، البداية، أو المبدأ الأول في كل شيء.

(٢) Criton: أحد محاورات أفلاطون. يدور الحوار بين سقراط وتلميذه كريتون حول الواجب. يحاول كريتون إقناع المعلم بالهرب من السجن، حيث ينتظره حكم الإعدام، في حين يفسر سقراط لِمَ عليه أن يبقى ويواجه مصيره.

(٣) يشير إيكو في النص إلى «سيبس»، وهو فيلسوف يوناني من بدايات القرن الرابع ق. م. جاء إلى أثينا، وتعلم على سقراط. يظهر كإحدى الشخصيات في محاورات أفلاطون بشأن سجن سقراط ومحاكمته.

(٤) باللاتينية في الأصل:
“Vanitas vanitaum, dixit Ecclessiates. Vannitas Vanitatum et Omnia vanitas”.

مناقشات ومراجعات

- نظرية الإعراب بين فاعلية العامل وتضافر القرائن
قراءة في البديل الجديد لتمام حسّان ١١٩
- الجابري: الدولة في الإسلام بين المفهوم والتاريخ ١٣٩
- تدويل الأدب العربي الحديث
من جائزة نوبل لنجيب محفوظ إلى رواية عمارة يعقوبيان ١٥٣
- المقاربة الإبستِمولوجية في الكتابة اللسانية العربية الحديثة ١٦١
- جون غراي والتفلسف برؤية مختلفة: سياحة موجزة في فكره ١٦٩



عبد النبي هماني*

نظرية الإعراب بين فاعلية العامل وتضافر القرائن

قراءة في البديل الجديد لتمام حسّان

تمهيد

تمهيد يوجّه النظام اللغوي الكثير من البنى الصوتية والموقعية والصرفية والأبواب المعيارية، وفق معادلة علمية طرفاها مجموعة من البنى الذهنية والعقلية المتحكمة في تعددية أنظمة اللغة، والكثير من الاجتهادات المعيارية التي تناسبت وكثير من الخلاصات التنظيرية في الدرس النحوي، أو اختلفت عنها على سبيل التوسع، فتمّ حشرها على جانب الشذوذ أو الخطأ.

ولتحقيق التناسب بين المؤتلف والمختلف، تمّت اجتهادات للتخفيف من عبء هذا التعارض على سبيل التسهيل وعلى سبيل التوجيه، تناسبًا مع معطيات النظرية العاملية للتراث المعياري العربي أو تعارضًا مع الفلسفة العاملية المتحكمة في هذه النظرية جملة وتفصيلًا.

توالت الاجتهادات قديمًا وحديثًا بدءًا بأبي علي قطرب البصري (ت ٢٠٦هـ) تلميذ سيبويه (ت ١٨٠هـ)، وابن مضاء القرطبي (ت٥٩٢هـ) في **الرد على النحاة**، وصولًا إلى إبراهيم مصطفى في **إحياء النحو**، وشوقي ضيف في تحقيقه كتاب **الرد على النحاة**، حيث أعلن في المدخل حاجة النحو إلى تصنيف جديد يقوم على الانصراف عن نظرية العامل، وعلى منع التأويل والتقدير في الصيغ والعبارات، ومهدي المخزومي في **في النحو العربي نقد وتوجيه**، وصولًا إلى تمام حسان الذي أرسى النهج الجديد في البحث النحوي من خلال استبدال فاعلية العامل بفكرة تضافر القرائن، واعتبار اللغة سلسلة من الأنظمة المعيارية والبنى الدالة التي أنزل معالمها في كثير من المؤلفات، بدءًا بكتاب **اللغة العربية معناها ومبناها**، وانتهاءً بـ **الفكر اللغوي الجديد** و**حصاد السنين - من حقول العربية** الصادرين سنة ٢٠١١، تاريخ وفاته.

يعدّ تمّام حسان، الملقب بسيبويه العصر، أول من استنبط موازين التنغيم وقواعد النبر في اللغة العربية، وأوّل من درس المعجم باعتباره نظامًا لغويًا متكاملًا. وهو أول من اقترح فاء الكلمة وعينها ولامها أصلًا للاشتقاق عوض المصدر أو الفعل الماضي، وجعل تقسيم الكلام العربي سباعيًا على أساس المبنى والمعنى، وفرّق بين الزمن النحوي والزمن الصرفي، وسعى إلى التضييق على الشذوذ وعدم القياس لتجاوز جمود اللغة وإهدار التراث اللغوي.

---

* أستاذ باحث في اللغويات وتحليل الخطاب - المغرب.

تراوحت هذه الاجتهادات بين الإلزام المرن، بما أنتجه النظر العقلي والإعمال المنطقي من معايير، والالتزام بالحلول الطبيعية للغة التي تلائم كل التوجيهات في المباحث اللغوية.

وجرى في هذا الموضع التوقف عند فكرة تضافر القرائن/ البديل الجديد عند تمام حسان، لأهميته التنظيرية والفكرية لكل الخلاصات والاجتهادات اللغوية التي أرساها في كلّ كتبه ومقالاته اللغوية والأدبية، ولارتباطاته الاصطلاحية بالتراث المعياري العربي.

فإلى أيّ حدّ استطاع هذا البديل الجديد إزاحة الفلسفة العاملية، والتفوق في التعامل مع الأنماط التركيبية العربية؟

التعليق النحوي بين العامل وفكرة القرائن

أقام النحاة التراث المعياري على ما عُرف بنظرية العامل باعتبارها تحليلًا للعلاقات التجاورية النحوية المتحكّمة في المواضعات اللغوية، أو باعتبارها أساس التعليق الذي قام على أساسه تعليل اختلاف العلامات الإعرابية، وبُني على تفسيره الإعراب التقديري والإعراب المحلي، وأُلّفت في العوامل، لفظية أكانت أم معنوية، الكثير من المؤلفات.

على هذا الأساس اعتبر النحاة الحركات أصلًا في الإعراب لقلّتها وخفّتها، ولدورها في الوصول إلى الغرض، فلم تكن حاجة إلى تكلّف ما هو أثقل، والتأمّل في التحليلات اللغوية التي يعجّ به كتاب سيبويه و**معاني القرآن** للفرّاء (ت٢٠٧هـ)، يثبت بجلاء دور العلامة الإعرابية في توضيح المعنى وإبراز الفوارق وما يطرأ بتغيّرها من تغيّر في هذا المعنى. وكان الربط بين العلامة وتحديد المعنى صورة من صور المجالس العلمية والأدبية، والجدل اللغوي في كلّ العصور للكشف عن الفوارق الدقيقة بين التراكيب اللغوية، وكان لاختلاف العلامات الإعرابية في ذلك الحظ الكبير. يقول عبد الكريم الرعيض[١]:

«يبقى التفسير الدلالي المبني على نظرية العامل والذي يربط تغيّر العلامة الإعرابية بتغيّر وظائف الكلمات في التراكيب - يبقى أصحّ التفاسير وأكثرها انسجامًا مع العربية وأساليبها، كما أن تقدير العوامل- إن لم تظهر- أمر قد يحتّمه المعنى ويسوّغه مراعاة النظائر والأشباه».

عُدَّت العوامل أمارات ودوالًا على وضعيات معيَّنة تتطلّب الإعراب الملائم على أساس عدم نسبة العمل إليها حقيقة. وقد أشار إلى ذلك ابن جنّي (ت٣٩٢هـ) في **الخصائص** في باب «**مقاييس العربية**»، حيث يقول[٢]:

«وإنّما قال النحويّون: عامل لفظيّ، وعامل معنويّ؛ لِيُرُوكَ أن بعض العمل يأتي مسبّبًا عن لفظ يصحبه؛ كمررت بزيد، وليت عمرًا قائم، وبعضه يأتي عاريًا من مصاحبة لفظ يتعلّق به؛ كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم؛ هذا ظاهر الأمر، وعليه صفحة القول. فأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتكلّم نفسه، لا لشيءٍ غيره. وإنّما قالوا: لفظيّ ومعنويّ لّما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامّة اللفظ للفظ، أو باشتمال المعنى على اللفظ. وهذا واضح».

كما نُقل عن النحويين الإجماع على اعتبار أن العوامل ليست إلّا علامات وأمارات، وينمّ هذا التعبير عن إدراك عميق لنظرية الإعراب بين قطبي الطبيعة اللغوية والفلسفة العاملية، وهو تعبير عن الفهم

السائد لدى جميع النحاة، وإن لم يذكروا ذلك صراحة، يمكن أن يلتمس من خلال التعابير والتعاريف، ومن خلال التحليلات اللغوية والنماذج التطبيقية الإجرائية، يقول عبد الكريم الرعيض(٣):

«وبناء على ما تقدّم، يتّضح أن النحاة لم يخطئوا ولم يبتعدوا عن الصواب حين نسبوا العمل النحوي إلى أسبابه الظاهرة لأنهم كانوا يقصدون به التقريب والتسهيل على طالب النحو، وهي فوق ذلك تسمية تتفق مع سُنن العربية في التجوّز، ومن ثمّ أصبحت حقيقة عرفية واصطلاحًا شائعًا، ولا مشاحة في الاصطلاح».

يرى تمام حسان أن الدارس عندما يريد أن يعرب تركيبًا معيّنًا، فإنه يلجأ إلى عملية ضرورية هي الكشف عن العلاقات بين مكونات هذا التركيب، لتحديد الفعل ووزنه مثلًا والفاعل من المفعول أو من غيره، ويعتبر هذا التعلق قرينة معنوية تتطلب الروية والتفكر، كما يعتبر(٤):

«التأمل فيها يقود في الأغلب الأعم من الحالات إلى متاهات الأفكار الظنية التي لا تتصل اتصالًا مباشرًا بالتفكير النحوي، ونخرج لهذا السبب عن طبيعة الالتزام بحدود المنهج».

والتعلق في نظر تمام حسان يُعَدّ أمّ القرائن النحوية، قد تجعل الدارس يتعثر تعثرًا يمنعه عن الإعراب الصائب، ويعتبر(٥):

«أن الكشف عن هذه القرينة هو الغاية الكبرى من التحليل الإعرابي، وما دام الناس يحسّون ويعترفون بالإحساس بصعوبة الإعراب أحيانًا، فإن معنى ذلك أن من الصعب عليهم أحيانًا أن يكشفوا عن هذه القرينة المعنوية (قرينة التعليق)، وهي أم القرائن النحوية جميعًا».

إن الكشف عن العلاقات السياقية كما يسمّيها تمام حسّان، وعن التعليق كما يسمّيه عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) قد يجعل الدارس للتركيب يتعثر، ويحس بالصعوبة في تحديد الوظيفة النحوية أو المعنى النحوي لكل مكون من مكونات هذا التركيب. الجرجاني أدرك إدراكًا شاسعًا الثبات والتحوّل في صوغ التراكيب اعتمادًا على طاقات اللغة، أي الثبات على المكونات النحوية التي لا يمكن تجاوزها، والتغيّر الذي يجوز أن يلحقها على مستوى الرتبة المحفوظة، أو الإضافة أو الإسقاط بحسب متطلبات السياق، فتصبح للتركيب من هذا المنظور علاقتان:

علاقة الأصل: حيث الثبات على احترام المعايير النحوية التي تحكم نظام اللغة.

علاقة الجديد: حيث التغير الذي يمكن أن يخرق هذه المعايير من خلال الإضافات على مستوى الاستعمال. يقول محمد عبد المطلب عن دور ذلك في تهيئة التحليل الإدراكي للصياغة(٦):

«ومن هنا آثر الرجل توجيه دراسته إلى ما بين مفردات اللغة من علاقات، بوصفها مجسّدة للنشاط العقلي ومصوّرة له. وهذه العلاقات بدورها ليست سوى إمكانات النحو التركيبية، التي تعطي الصياغة ملامحها الأساسية في الشعر أو في النثر، كما أنها هي التي تخلّصها من فوضى الألفاظ وعفوية التعبير. وقد أطلق عبد القاهر على هذا المفهوم كلمة (النظم)».

فالتعليق إذًا هو محصول التفاعل النظمي والدلالي بين المتتاليات التلفظية ومعانيها من جهة، والعلاقات التجاورية التي تحكمها المعاني النحوية والتي أقامها المتكلم بين هذه المتتاليات من جهة أخرى، والغرض هو تحويل الفكر الخام إلى إبداع

على محوري البناء العقلي والتوالي الأسلوبي، بمعنى عمل هذا المتكلم على رصف الملفوظات التي تحكمها علاقات المعاني النحوية وليس الحدود المعيارية؛ تلك المعاني التي تكشف عن فوارق دقيقة بين هذا الأسلوب وذاك، أو بين هذا النظم وذاك، فالمزية غير حاصلة بتحصيل قواعد اللغة النحوية، أو الدلالات التلفظية المفردة، وإنما المزيّة في مقدرة المتكلم على إحداث الفوارق بفضل المعاني النحوية، وتوظيفها توظيفًا إبداعيًا نلمس فيه معاناة هذا المتكلم على صوغ الدلالات النحوية بأسلوب مؤثّر. يقول نصر أبو زيد[٧]:

«إنّ كلّ ما يفعله الشاعر – أو المتكلم – في ألفاظ اللغة، هو أن يقيم بينها علاقات يتوخّى فيها معاني النحو. وليست معاني النحو التي يتحدث عنها عبد القاهر هي (القوانين المعيارية) التي يتحتّم أن تتحقق في أيّ كلام لكي يكون كلامًا، ولكنها المعاني التي تحدث الفروق بين أسلوب وأسلوب، وبين نظم ونظم».

لقد عُدَّ التوافق بين العلامات الإعرابية والمعاني جزءًا مهمًّا من فصاحة الكلام، ونحن نقترب من فكر علماء اللغة، خاصة البلاغيين الذين ربطوا بين إعجاز القرآن ونظمه والترابط التلفظي القائم على ربط الألفاظ بعضها ببعض ربطًا معياريًّا؛ ذلك أن الفصاحة لا تكمن في الألفاظ المفردة، وإنما في العلاقات التجاورية التي تحكمها، أو في ما جاورها من الألفاظ. يقول أحمد سليمان ياقوت رابطًا بين نظرية النظم ومعاني النحو[٨]:

«إنّ السّمة البارزة والعلامة المميّزة لأبحاث عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) في البلاغة، أنّه ربط بينها وبين النحو فيما يعرف عنه بنظريّة النظم، فالنحو عنده ليس مجرّد قواعد نحوية يعرف بها المرفوع والمنصوب، أو يميّز بواسطتها المعرب من المبني، بل إنَّ المعاني النحوية لترتبط ارتباطًا كبيرًا بنظريّة النظم عنده إنْ لم تكن هي نفسها من حيث تعليق كلّ كلمة بما يجاورها من الكلمات».

لن يتمكن المتلقي من التوصل والتوسّع في المعنى في حالة تمكنه عن طريق التحليل الإعرابي إلى تحديد العلاقات السياقية، إلّا من خلال الكشف عن العلاقة الإسنادية التي تحدد المبتدأ من الخبر على سبيل المثال، وهي علاقة رابطة بين المكونين النحويين، إلّا أن تمام حسان لا يرى في قرينة الإسناد القدرة على الكشف عن المبتدأ والخبر، بل إن هذا الكشف يحتاج، بالإضافة إلى قرينة الإسناد القرينة المعنوية، إلى قرائن أخرى من صميم التركيب، يسمّيها القرائن اللفظية.

وقد تبنّى النحاة نظرية العامل باعتبارها النظرية التفسيرية للعلاقات النحوية، ولاختلاف العلامات الإعرابية، أي باعتبارها أساس مفهوم التعليق، ولم يُستثن من القدماء في هذا التبني إلّا قطرب البصري[٩] وابن مضاء القرطبي[١٠]، الذي ثار على الفهم العاملي لطبيعة العلاقات السياقية، وقصده نقدًا وإبطالًا وتجريحًا، وأبان فسادَه بالحجج المنطقية، مسدّدًا بذلك سهام ثورته إلى نظرية العامل التي أحالت من منظوره النحو العربي إلى مسائل يصعب حلُّها؛ فالتصوّر العاملي تصوّر باطل أتى به النحاة لتعليل صنع الظواهر النحوية في الكلمات من علامات إعرابية، ومن عناصر عاملة كالأفعال والأسماء والحروف، بل العامل هو المتكلم نفسه.

عُدّ هذا التجاوز تركًا لكثير من العلل والأقيسة التي ما عادت قادرة على تفسير غوامض التعبير واكتناه أسرار الأسلوب، بل ظلّت حبيسة الافتراض والظنّ والإبهام. يقول شوقي ضيف[١١]:

«كل ذلك يدلّ به ابن مضاء على نظريته، وهي أنّ حركات الإعراب لا تأتي للدلالة على عوامل محذوفة، وإنّما تأتي للدلالة على معانٍ في نفس المتكلم. وإذًا فحريّ بنا أن نلغي نظرية العامل ما دامت تحول بيننا وبين الفهم الحقيقي لحركات الإعراب ودلالاتها، وأيضا فإنّها تؤدّي بنا إلى التحريف في الصيغ والعبارات، وأنْ نعمد إلى تأويل لا تجيزه دلالات الكلم».

إن التوجّه الإجرائي القائم على إظهار الاهتمام بالعلامة الإعرابية والذي يعتبر الإعراب وقوفًا على سلسلة الملفوظات وفق علاقات تجاورية تحكمها شروط اللغة العربية وحدود الصياغة المعيارية، يفرض تحديد الوظائف النحوية لهذه الملفوظات بحسب العوامل، أي تفسيرًا لأواخر الكلمات، وتحليلًا نحويًا للأنماط التركيبية، على اعتبار أن هذا التحليل هو بمنزلة التوجيهات الإعرابية الملائمة.

وهناك محاولات كثيرة لتفسير اختلاف العلامات الإعرابية على أواخر الكلمات، على اعتبار أن هذه العلامات معان؛ فالضمّ مثلًا يدل على الإسناد، والكسر يدل على الإضافة، والفتح دليل الخفة[١٢].

إن المعاني النحوية عند تمام حسان لا تتحدد بالعلامات الإعرابية وحدها، بل بمجموعة من القرائن التي تتضافر في ما بينها لتكشف عن الإفادة وتزيل أيّ لبس، على اعتبار أن هذه العلامات لا تشكل إلّا قرينة واحدة بين قرائن عديدة تعجّ بها الأنماط التركيبية، وهي بمفردها قاصرة عن تحديد الوظائف النحوية والعلاقات التجاورية بين المكونات التركيبية.

ويرى كذلك أن القول بالقرائن مجتمعة تعويض عن العلامة الإعرابية كقرينة واحدة، وتحقيق لفهم عميق للتعليق النحوي، أو ما يسمّيه العلاقات السياقية، وإبعاد لكثير من الجدل والخلافات التي تعجّ بها نظرية العامل. وينفي أيضًا كل المسوغات التي كان يقدمها النحاة لتعزيز هذا العمل أو ذاك، أو الاعتراف بقوة هذا العامل على حساب الآخر، إلى غير ذلك من التفسيرات التي تعلل هذا الإعراب أو ذاك قصد الإقناع بمشروعيته. كما أن الاعتماد على القرائن في التحليل يساعد أيضًا على إيضاح الروابط بين أجزاء السياق، وبين المكونات الأخرى من حيث المعنى ومن حيث المبنى.

الإعراب بين القرائن والمعنى الوظيفي/ النموذج الجديد

قوام أطروحة تمّام حسّان نظرية وظيفية تحث على تضافر القرائن في مقابل الاستغناء عن نظرية العامل، وأساسها معادلة علمية قطباها بناء عقلي وذهني يرصد النظام النحوي كشبكة من العلاقات السياقية، وطرح إجرائي يقيم كلّ علاقة من هذه العلاقات عند الوضوح مقام القرائن المعنوية التي تعتمد أساسًا في وضوحها على تداخلها وتفاعلها بالقرائن اللفظية في السياق، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار تكامل النظامين النحوي والصرفي وتفاعلهما، لما يقدّمانه من قرائن تؤدّي إلى حفظ المعنى وأمن اللَّبس، ويشمل النموذج الذي تقترحه هذه الأطروحة جملة من القرائن نختزلها في الآتي:

• **العلامة الإعرابية** التي أولاها النحاة عناية كبيرة؛ فهي عبارة عن تشكّلات صوتية ضمن نظام صوتي يتفاعل باستمرار مع النظام النحوي، كما أنها عبارة عن تجريد ذهني متمثّل في الإعرابين التقديري والمحلي، إلّا أن أطروحة تضافر القرائن بعد الردّ على المنكرين لصلة الإعراب بالمعنى،

الذين ألحّوا على تحويل الحركات الإعرابية علامات طلبًا للخفة وهربًا من ثقل الإسكان، قامت بالردّ كذلك على النحاة الذين اعترفوا بصلة الإعراب بالمعنى، والذين نُعتوا بالمبالغين، ولم يكن خطأهم أهون من خطأ المنكرين. يقول تمام حسّان[١٣]:

«**لقد لقيت قرينة الإعراب من هؤلاء قدرًا من الحفاوة جعلهم يتجاوزون النظر إلى وضعها بين قرائن النحو إلى أن يجعلوها النحو كلّه تقريبًا، وبنوا على الإعراب هيكلًا نظريًا أطلقوا عليه اسم (العمل النحوي). صيروا هذا الهيكل غاية تقصد إليها دراسة النحو وينتهي إليها فهمه ويسعى إلى تحصيلها تعليمه. وهكذا أصبح النحو عندهم ضبط أواخر الكلم بحسب المعنى**».

وإذا كان المعنى في بعض المواضع يتوقّف بشكل كبير على التحليل الإعرابي، فقد يبدو واضحًا الاعتماد على قرائن لفظية ومعنوية أخرى، وفي ذلك تضحية شديدة بقرينة الحركة/ العلامة الإعرابية. ومن أشهر الأمثلة على ذلك:

- **خرق الثوب المسمار.**

- **كسّر الزجاج الحجر.**

فقد أغنت قرينة الإسناد عن العلامة الإعرابية لعدم صحة إسناد الخرق للثوب، والكسر للزجاج، ومن ذلك أيضًا:

- **جحر ضبّ خرب.**
- **﴿عَالِيهِمْ ثِيَابُ سُنْدُس خُضْرٌ﴾**[١٤]
- **﴿أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُوله﴾**[١٥]
- **﴿إن هذان لساحران﴾**[١٦]

حيث أغنت قرينة التبعية المعنوية عن قرينة الحركة اللفظية، فجاءت اللفظتان **خرب** و**سندس** بالكسر عوض الرفع، كما جاءت لفظة **رسوله** مكسورة على العطف بدعوى المجاورة، وتحقيق الموسيقى الجمالية اللفظية لا المعنى، كما جاء لفظ **هذان** بالرفع عوض النصب، ولا صلة في هذا المثال بين الجمالية الخالصة ومطالب المعاني الوظيفية.

وتفتح هذه القراءات الأبواب على مصاريعها لتداخل معياري جمالي في كثير من الأبواب النحوية التي يمكن تدريسها في مختلف الأسلاك التعليمية على أسس معيارية صوتية، وعلى أسس ديداكتيكية جديدة[١٧]:

«**واللغة العربية كغيرها من اللغات، لا يمكن فهم نحوها وصرفها فهمًا متكاملًا إلّا بعد فهم أصواتها، وأخذها بعين الاعتبار، حيث تقوم بعض الأبواب النحوية والصرفية على اكتناه الظواهر الصوتية، والاعتماد عليها اعتمادًا تامًّا**».

- **البنية الصرفية**، أو الصيغة، وهي القرينة التي يقدمها النظام الصرفي إلى النظام النحوي، وقيمتها في الإفادة رهينة بارتباط الأبواب النحوية بالأمور البنائية الخاصة.

والحديث عن الصيغة يجرّ حتمًا إلى التمييز بين المعنى الوظيفي النحوي والصرفي، والمعنى المعجمي العرفي والاجتماعي، على اعتبار أننا لا نلمس البُعد الاجتماعي إلّا في المعنى الدلالي الذي يكشف عنه الكلام، وعلى اعتبار أن الصيغة مبنى صرفي، أمّا الألفاظ المصوغة على قياسها فتنسب إلى الحقل المعجمي وتنعت بالكلمات. يقول تمام حسّان[١٨]:

«**البنية إطار ذهني للكلمة المفردة، وليست هي الكلمة ذات المعنى المفرد. وربّما قرب ذلك للفهم أنْ نقول إنّ البنية مفهوم صرفي لا ينطق، وإنّ الكلمة مفهوم معجمي منطوق بالقوّة، وإنّ اللفظ مفهوم استعمالي تتحقق به الكلمة بالفعل بوساطة النطق أو الكتابة في محيط الجملة**».

وللبنى الصرفية صلة وثيقة بالعلاقات السياقية، من حيث إن الصيغة الصرفية تنبئ عن علاقاتها السياقية، ومن حيث إن لهذه الصيغة ودلالتها أثرًا نحويًا يتمثّل في هذه العلاقات.

وقد عُدّت الضرورات الشعرية ترخيصًا لقرائن معيّنة وتغييبًا لأخرى، وقد تراوحت بين الزيادة أو النقصان أو الحذف، من ذلك قول امرئ القيس[١٩]:

فَاليَوْم أَشْرَبْ غير مُسْتَحْقِبٍ

إِثْـمـًا مِن الله وَلَا واغِـلِ

يريد **أَشْرَبُ**، وقد حُذفت علامة الإعراب **(الضمة)** من الحرف الصحيح تحقيقًا للخفة، وإجراءً للوصل مجرى الوقف. وقد أنكر البعض إذهاب قرينة حركة الإعراب بالتسكين، على الرغم من أنه لمعنى، وأنه جائز سماعًا وقياسًا، ولا أحد من النحاة يخالف ذلك، ويمنع جواز ذهاب حركة الإعراب للإدغام، فالجواز للإدغام بذهاب الضم يقابله عدم الإنكار للتسكين بالإذهاب أيضًا، وقد ثبت هذا التسكين في مواضع شعرية كثيرة.

وفْق هذا التصرف، يمكن أن يغدو كثير من البنى الصرفية كأبواب: المصدر وعمله، واسم الفاعل واسم المفعول وعمله، وأسماء الزمان والمكان، وأسماء المرّة والهيئة، واسم الآلة، وغيرها من الأبواب التي تدرّس في مؤسّساتنا التعليمية، أبوابًا لتداخل إبداعي، معياري وبنائي، على اعتبار أن[٢٠]:

«**من الصعب الفصل بين النحو والصرف، لأنّ هذا الأخير مقدمة للدرس النحوي، وهما متماسكان في الدرس اللغوي، ومترابطان على اعتبار أنّ اهتمام الصرف ببنية الكلمة إنّما هو بهدف استغلالها في التركيب النحوي، وما الفصل بينهما في بعض الأحيان إلّا أمر صناعي وشكلي، لا تسوّغه إلّا الرغبة في التحليل، أو تفكيك القول لأغراض تعليمية**».

• **الربط**: ترتبط ظاهرة الربط بالجانب الذهني للفرد، خاصة حقلي الذاكرة والتصرف؛ الذاكرة التي تعمل على تنشيط العقل لتحقيق ما يتصل بالتداعي والترابط. أمّا التصرّف، فيقوم على الإدراك العميق للقرائن، ولذلك يحتاج الحقلان إلى المثيرات والدوال كعناصر في صميم الربط.

ونظرًا إلى محدودية قدرات الذاكرة والتصرف، فإنهما يحتاجان أيضًا إلى الإكثار من هذه الدوال لإثارة موضوع التعرف والتحديد، ومن هذه المثيرات التي تحث الإنسان على التذكّر.

وهكذا يضمّ التركيب اللغوي جملة من القرائن التي تساعد على التعرّف والإدراك، كما يضمّ وسائل ربط تعود إلى النظام الصرفي وتساعد على التذكر. يقول تمام حسّان[٢١]:

«**من هنا تشتمل تراكيب اللغة على قرائن تعين على التعرف وتشتمل أساليبها على وسائل تعين على التذكر، والأمر في الحالين يتعلّق بظاهرة من ظواهر الاستعمال اللغوي تسمى بالربط، سواء في ذلك أنْ يكون الربط قرينة من قرائن النحو أو وسيلة من وسائل الأسلوب**».

وتؤدي الروابط دورًا كبيرًا في تحقيق التماسك بين المتتاليات اللفظية، من ذلك الضمير الذي يعدّ من الروابط المهمة في الجملة، وقد يتمّ تعويضه بقرينة أخرى ويبقى المعنى واضحًا من دون الحاجة إلى هذا الرابط، من ذلك قوله تعالى:

- ﴿**المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إنّ المنافقين هم الفاسقون. وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنّم**﴾[٢٢].

- ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر... . وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنّات**﴾[٢٣]

- ﴿ **ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إنّ الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون**﴾[٢٤].

نلاحظ تكرار **المنافقين والمنافقات** في المثال الأول، و**المؤمنين والمؤمنات** في المثال الثاني، ولفظة **الكذب** ثلاث مرّات في الآية الثالثة. وقد تمّ تكرار الألفاظ بأصواتها عوض الضمائر العائدة تأكيدًا للربط.

كما يعمل عدد كبير من الأدوات على تحقيق الترابط بين المتتاليات التلفظية، وتحمّل عبء أسلوبها المعياري، فإسقاط أداة الربط في قولنا:

- **متى حضر الأستاذ؟**

- **إنْ نجحت أكرمتك.**

يحيل الاستفهامَ إلى جملة خبرية (**حضر الأستاذ**)، كما يحيل الشرطَ إلى جملتين خبريتين لا يربط بينهما رابط (**نجحت أكرمتك**).

ويمكن أن تفتح روابط العطف والاستثناء والجر والحال، وغيرها من الروابط الداخلة على المفردات من أسماء وأفعال وأوصاف وضمائر، أبواب **الاتّساق** و**الانسجام** اللذين يحققان التماسك على مستوى المتتالية التلفظية، أو المتتالية النصية، وهما من الدروس اللغوية التي ينكب عليها طلبة المدارس المغربية ضمن برنامج القراءة المنهجية للنصوص القرائية[٢٥].

• **الرتبة**: وهي قرينة تعود إلى علاقة المبنى بالمعنى في السياق، والنظام النحوي يقرّ قانون الرتبة مبدأً ويسمح بالتقليب في الاستخدام أسلوبًا. يقول تمام حسّان[٢٦]:

«**وهي قرينة نحوية ووسيلة أسلوبية: أي أنّها في النحو قرينة على المعنى، وفي الأسلوب مؤشر أسلوبي ووسيلة إبداع وتقليب عبارة واستجلاب معنى أدبي**».

وللرتبة دور في حفظ النظام والاستعمال بعدم احتمال التقديم والتأخير رفعًا للَّبس وتحقيقًا لإفادة المتتاليات التلفظية، أو باحتمال التقديم والتأخير مع أمن اللبس والتصرف في الاستخدامات الأسلوبية، وفي ذلك من التفاعل المعياري، النحوي والبلاغي، والأمثلة على ذلك كثيرة:

- ﴿**ويصنع الفلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه**﴾[٢٧]

- ﴿ **وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه**﴾[٢٨]

فالرتبة معلومة بين جملة الحال والفعل، وقد وقع خرقها بحسب الدواعي الأسلوبية، والتقدير: (**وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه وهو يصنع الفلك**)، و(**ونادى نوح ابنه وهي تجري بهم**)، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿**واصطنعتك لنفسي. اذهب أنت وأخوك بآياتي**﴾[٢٩]، والتقدير: (**اذهب أنت وأخوك بآياتي وقد اصطنعتك لنفسي**).

هذه أمثلة بسيطة للرتبة بين الكلمات. أمّا رتبة حروف المعاني والأدوات، فأوضح صور حفظها ما يكون بين الحرف ومدخوله، من ذلك تصدّر همزة الاستفهام جميع مكونات التركيب، بما في ذلك العطف، وهو ما يتناسب ومعنى صدارتها، يقول تعالى:

- ﴿**أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم**﴾[٣٠]

- ﴿**أو كلّما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم**﴾[٣١]

- ﴿**أثُمّ إذا ما وقع أمنتم به**﴾[٣٢]

فقد تقدمت همزة الاستفهام حروف العطف **الفاء والواو** وثمّ على الرغم من تقدمها على أدوات استفهام أخرى في مواضع غير الهمزة.

ويمكن أن يغدو الكثير من الأبواب النحوية كالفاعل ونائبه بعد الفعل، والموصول بعد الصلة، والتمييز بعد المميّز، والصفة بعد الموصوف، وغيرها من الأبواب، مجالًا للتفاعل الإبداعي بين الدرس النحوي والدرس البلاغي في المنظومة اللغوية العربية، حيث قرينة الرتبة القرينة النحوية والوسيلة الأسلوبية، فهي قرينة على المعنى في الدرس النحوي، ودالّ أسلوبي في الدراسة الأسلوبية، ووسيلة إبداع في استقطاب المعاني الأدبية.

• **التضام**: في البدء اعتمد تمام حسّان في تناوله قرينة التضام على شرح محوري التقليب Diachronic / العمودي والتركيب Synchronic / الأفقي في فكر البنيويين، وفي داخل نظام اللغة لأهميتها الخاصة؛ ذلك أن العلاقة التقليبية علاقة رأسية كاشفة عن التنوع المتاح للاختيار، وتسمح باستبدال مكون بآخر، كاستبدال الفرع بالأصل على أساس أن يكون الأمر مرتبطًا بصلاحية هذا الاستبدال أو عدم صلاحيته، وعلى أساس أن تحقق المعاقبة وتغيّر المعنى دالّ على اختلاف الأصلين، وامتناعها دالّ على وحدة الأصل.

أمّا العلاقة التركيبية، فهي علاقة أفقية تحكم الترابط بين مكونات النمط التركيبي/ الجملة، وعناصر النص. ويعدّ التتابع مظهرًا من مظاهر هذه العلاقة، كما تعدّ المعاقبة والتضاد والتكامل فروعًا على العلاقة التركيبية. يقول تمام حسّان عن علاقة العلاقتين بقرينة التضام[٣٣]:

«**والعلاقتان التقليبية والتركيبية كلتاهما ذواتا صلة وثيقة بقرينة التضام التي نعرف من خلالها إمكان التوارد والمعاقبة والتنافي أو التضاد والتكامل الذي يظهر بوضوح أنّ العنصرين المتكاملين لا يتعاقبان، أمّا التتابع فهو المسرح الأصيل لقرينة التضام في السياق**».

وهكذا، فالتضام يخص التراتبية التلفظية أو التأليف التركيبي وفق محوري التقليب والتركيب، أو معايير تأليف المتتاليات التركيبية، أو مبادئ وقواعد إفادة الكلام، كاختصاص دخول **لم** على الفعل المضارع، كقوله تعالى: ﴿**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكّين حتّى تأتيهم البيّنة**﴾[٣٤]، واختصاص **ما** بالدخول على الجملة الاسمية، وعلى الناسخ، كما في قوله تعالى: ﴿**وما أنت بهادي العُمْي عن ضلالتهم**﴾، و﴿**ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا**﴾[٣٥]، واختصاص **إذا** بالدخول على الجملة الفعلية، كما في الآية الكريمة: ﴿**إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقًا وهي تفور**﴾[٣٦]. أمّا إذا دخلت على الاسم، كما في قوله تعالى:﴿**إذا السّماء انشقت**﴾[٣٧]، فالواجب تقدير فعل يفسّره الفعل المذكور، ويصبح التقدير: (**إذا انشقت السّماء انشقت**).

ومن شأن هذا الاختصاص أن يحقق التضام والتناسب بين الكلمات داخل الأنماط التركيبية في انسجام مع بقية القرائن الأخرى، وأن يلحق العمل المعنوي بالعمل النحوي المفيد في نظم الجملة، وفي تحقيق المناسبة المعجمية بأن يرتبط اللفظ بما يلائمه من الألفاظ، وفي ذلك حثٌّ على

استغلال المعطيات المعيارية في إطار التناسب النحوي المعجمي، وانفتاحٌ إجرائي جديد للدرس النحوي على معطيات الدرس المعجمي العربي.

• **الأداة:** هي القرينة اللفظية المستخدمة في التعليق والمهمّة في التركيب العربي، وهي القرينة المبنية التي لا تظهر عليها العلامة الإعرابية كغيرها من المبنيات ذات الرتبة التي تجعلها في غنى عن الإعراب. وهي القرينة على المعنى المفرد ورتبتها التقدم دائمًا، كما أنها القرينة على المعنى الجملة/ النمط التركيبي، ولها الصّدارة على العموم، ولكل أداة من الأدوات الداخلة على المفردات والأدوات الداخلة على الجمل ضمائم خاصة وتتطلب بعدها شيئًا معيّنًا، يلائم أو يخالف الشيء الآخر توزيعيًا، وتكون الأداة قرينة الجملة، وتحديد الجملة بالأداة هو الأعم في العربية، وقد تحذف هذه الجملة وتبقى الأداة قرينة ونائبة عنها بحكم ما بينهما من التضام. يقول تمام حسّان(٣٨):

«**من الأدوات ما يدخل على الجملة فيكون مسلطًا على علاقة الإسناد بين طرفيها أو بين الجملة وجوابها، ومنها ما يدخل على المفردات فيربط المفرد الذي في حيزه بعنصر آخر من عناصر الجملة. والمعروف أنّ الأدوات ذوات معان، فما كان منها داخلًا على الجملة فقد يلخص الأسلوب النحوي للجملة كالنفي أو الشرط أو الاستفهام**».

فالأداة بنية أخرى من بنى الأنماط التركيبية، وهي تدخل على المفرد فتكون معناه، كما تدخل على الجملة فتكون معناها، كالنفي أو الشرط أو الاستفهام أو التوكيد، كقوله تعالى:

إنّ ﴿إنّ رحمة الله قريب من المحسنين﴾(٣٩)

أنّ ﴿قل أُوحي إليّ أنّه استمع نفرٌ من الجنّ﴾(٤٠)

أنْ ﴿أنْ طهّرا بيتي للطّائفين﴾(٤١)

لام التوكيد (إنّك لسيف يستضاء به)

وقد حققت قرينة الأداة في هذه الأمثلة علاقة الإسناد بين أطراف الجملة، حتى تعيّنت في الدرس العربي بعض الجمل ببعض الأدوات، والتعيّن هو الغالب، فقلّما تخلو الجمل العربية من الأداة التي قد تبقى دالة بنغمتها على الجملة المحذوفة بكاملها، كما تبقى الدليل الدّال عليها، نائبة عنها، وقرينة عليها بحكم قرينة التضام، ومن ذلك، على سبيل المثال، قولنا: **علام، وإلام، ولو**...، وقد يحدث العكس بأن تسقط الأداة عن الجملة كحذف **لا** في قوله تعالى: **﴿تالله تفتأ تذكر يوسف﴾**(٤٢)، فأغنت قرينة النغمة عن قرينة الأداة، كما دلّت قرينة التضام على المعنى مع تحقق أمن اللَّبس، كما قد يسقط حرف النداء أو العطف، ويبقى النداء والعطف مفهومين بقرينة النغمة أو بواسطة قرائن أخرى، وفي هذا المجال انفتاح على التفاعل المعياري الصوتي، وتجاوب إبداعي للدرس النحوي مع الدرس الصوتي على اعتبار الأداة بنية من البنى الدالة داخل الأنماط التركيبية العربية(٤٣):

«**وقد أدرك النحاة العرب إدراكًا عميقًا هذه العلاقة بين المستويات اللغوية؛ ووجوب اعتماد النحو على المعطيات الصرفية والصوتية**».

كما يمكن أن تستغل الكثير من الأبواب النحوية في تفاعل واستغلال جمالي للدرس الصوتي(٤٤):

«**وما أبواب الإبدال والإعلال بأنواعه الثلاثة، والتصغير، وغير ذلك، إلّا تجسيد صارخ للعلاقة الجدلية والفاعلة بين النحو والصوت والصرف، كمستويات لسانية، واختيارات إبداعية، يقوم عليها كلّ نظام لغوي**».

• **النغمة:** نميّز في الكلمات العربية بين الصيغ الصرفية المرتبطة بالنظام الصرفي، والصيغ التنغيمية المتصلة بالنظام النحوي أو بالأحرى المعاني النحوية، كما تميّز الأنماطَ التركيبية قوالبُ تنغيمية ذات أشكال وأنساق نغمية تفرّق بين جمل النفي وجمل التأكيد، أو بين جمل الاستفهام وجمل التأكيد والإثبات على سبيل المثال، لاختلاف الصيغ التنغيمية من حيث الارتفاع أو الانخفاض، أو الاتّفاق مع النبر أو عدم ذلك، أو من حيث الصعود من الأسفل أو الهبوط من الأعلى، وقد تحذف الأداة الدالة فتحمل النغمة عبء المعنى وعبء القرينة.

والنغمة قرينة مهمّة أولاها النحاة قيمة كبيرة، لا تبدو في صورة اللغة المكتوبة الصامتة، وإنما في صورة التعبير الفني، شعرًا أكان أم خطابة أم مسرحًا أم أداءً سينمائيًا. يقول تمام حسّان[٤٥]:

«**يمكن تعريف التنغيم بأنّه ارتفاع الصوت وانخفاضه أثناء الكلام، وربما كان له وظيفة نحوية هي تحديد الإثبات والنفي في جملة لم تستعمل فيها أداة الاستفهام... . والوظيفة الأصواتية للتنغيم هي النسق الأصواتي الذي يستنبط التنغيم منه. أمّا الوظيفة الدلالية، فيمكن رؤيتها لا في اختلاف علوّ الصوت وانخفاضه فحسب، ولكن في اختلاف الترتيب العام لنغمات المقاطع في النموذج التنغيمي الذي يقوم من الأمثلة مقام الميزان الصرفي من أمثلته، اختلافًا يتناسب مع اختلاف الماجريات العامة التي تمّ فيها النطق**».

ويربط تمام حسّان، على سبيل الإجراء، بين النغمة والاستفهام في سياق الحديث عن حذف أداة الاستفهام بلا لَبس في بيت شعري لعمر بن أبي ربيعة (ت٩٣هـ) الآتي[٤٦]:

ثم قالوا: تُحبّها؟ قلتُ: بهرًا !
عددَ النَّجمِ والحصى والتّرابِ

وهذا البيت من شواهد النحاة على جواز حذف حرف الاستفهام، وبهرا: مصدر بمعنى الغلبة، كأن حبها غلبه واستولى عليه، وقد يكون المقصود: بهرًا لكم أي: تبًّا وهلاكًا، أهذا يحتاج إلى سؤال؟

يذكر تمام حسان أن عبارة **تحبها؟** قد وردت من دون أداة الاستفهام كقرينة لفظية دالة، من غير أن تفقد معناها الاستفهامي من البيت، وذلك بفضل الصيغة التنغيمية لهذه العبارة، بل يمكن أن تتعدد معاني هذا البيت الشعري بحسب النغمات التي يمكن أن يقرأ بها، يقول[٤٧]:

«**فقد أغنت النغمة الاستفهامية في قوله: (تحبها؟) بما لها من صفة وسيلة التعليق عن أداة الاستفهام، فحذفت الأداة وبقي معنى الاستفهام مفهومًا من البيت...**».

إن تجويز النحاة للحذف مشروط بوجود ما يشير أو ما يدل على المحذوف، ولاشك أن في بيت عمر ابن أبي ربيعة من القرائن، أكانت لفظية أم معنوية، ما يدل على أن عبارة **تحبها؟** تفيد الاستفهام، على الرغم من عدم اقترانها بأداة الاستفهام.

هكذا تسقط أداة الاستفهام هاته فتنوب عنها النغمة، وتحمل عبء تمام المعنى، لأن تمام المعنى وعدمه من أسس الدراسة التنغيمية، من ذلك على سبيل المثال أيضًا إسقاط همزة الاستفهام في قوله تعالى: ﴿**وتلك نعمة تمنّها عليّ أن عبدت بني إسرائيل**﴾[٤٨]، والتقدير: **(أو تلك نعمة؟)**، كما سقطت في قول إبراهيم: ﴿**ومن ذرّيتي**﴾[٤٩]، والتقدير: **(أو من ذرّيتي؟)**، وسقطت كذلك في قول الكميت[٥٠]:

طربت وما شوقا إلى البيض أطرب
ولا لعبا منّي وذو الشيب يلعب

والتقدير: **(أو ذو الشيب يلعب؟)**.

ويعدّ إسقاط الأداة مؤشّرًا أسلوبيًا، وتؤدي قرينة السياق في النص المكتوب دورًا مهمًّا في تعويض غياب التنغيم الذي يحتاج إلى تصور علمي، وإلى استغلال إجرائي يخدم الفاعلية النبرية المعيارية في التراث المعياري العربي.

فالإعراب على هذا الأساس من الوسائل التي تحدد ما يسمّى المعنى الوظيفي الذي يحقق الفهم المنشود، ويكشف عن المعنى اعتمادًا على ثلاث ركائز أساسية هي: الصوت والصرف والنحو، وهي في حاجة إلى استغلال أفضل وجيد. يقول تمّام حسان بعد إعرابه بيتًا شعريًا(٥١):

«هذا الإعراب الكامل التفاصيل يبيّن إلى أيّ حد نستطيع الاتكال في التحليل اللغوي على ما أطلقنا عليه اصطلاح (المعنى الوظيفي). فهذا المعنى الوظيفي يحدد الفهم صوتيًا من حيث إن الحرف مقابل استبدالي، وصرفيًا من حيث إن المبنى إطار شكلي يتحقق بالعلامة، ونحويًا من حيث إن العلاقة السياقية تكشف لنا عن ترابط المباني التي تحققت بالعلامات في سياق النص».

• **قرينة السياق:** هي ما يكتنف السياق من قيود التركيب وشروط الإفادة؛ ذلك أنها تقوم على نظام اللغة بملفوظاتها المعجمية وعلاقاتها التجاورية المعيارية، وصيغتها الصرفية، ودلالاتها المتنوعة ومقامها بمختلف العناصر، وهي بذلك كبرى القرائن، ولأن الاعتماد عليها في تحقيق الإفادة وتحديد المعنى أكبر وأجهر من الاعتماد على القرائن اللفظية النحوية (العلامة الإعرابية، الربط، الصيغة،...).

وتتحكم قرينة السياق في التمييز بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية، وفي تحديد مقصدية الكلام عند غياب القرينة اللفظية، وهي التي أبعدت اللَّبس عن المعاني القرآنية بعيدًا عن كثرة الاحتمالات التي قد تسمح التراكيب بورودها(٥٢).

هكذا تغدو قرينة السياق كبرى القرائن، وهي التي تدل على المعنى المقصود عند غياب القرينة اللفظية، كما يغدو النحو علم علاقات، هي علاقات النظام والرتبة والربط، إضافة إلى قرينة السياق التي تكشف عن العلاقات التجاورية داخل النمط التركيبي الواحد أو الأنماط التركيبية المختلفة، وعند سقوط القرينة الموضّحة للمعنى كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿**وإذِ اعتزلتموهم وما يعبدون إلّا الله**﴾(٥٣)، حيث يمكن بحكم التركيب اعتبار **ما** نافية، لكن قرينة السياق المتمثلة في الآية، ١٥ من السورة نفسها: ﴿**هؤلاء قومنا اتّخذوا من دونه آلهة**﴾(٥٤)، تدل على أن **ما** موصولة وليست نافية، و**إلّا** بمعنى **غير** أو **من دون**، ومن ذلك أيضًا قوله تعالى:

- ﴿**لهم أجرهم عند ربّهم**﴾(٥٥)
- ﴿**فلهم أجرهم عند ربّهم**﴾(٥٦)

فالإشكال كامن في **الفاء** الحاضرة في **فلهم** والغائبة في **لهم**، والحالة الثانية خبر محض لم يقترن بـ **الفاء**، وسبب النزول مجيء عثمان (رضي الله عنه) بألف دينار لإنفاقها على جيش العسرة، فصبّها في حجر الرّسول (ﷺ)، والحالة الأولى معنى مشرّب معنى الشرط، وسبب النزول الحض على التبرع للجهاد.

وهكذا الحسم بين الخبر المحض ومعنى الشرط بقرينة السياق، وذلك دليل مهم على دراسة العلاقات النحوية والمعجمية والدلالية، ومعطيات السياق ككبرى الدوال في إطار دراسة نصية إبداعية، وفي ذلك رجوع بهذه المعطيات أو المستويات إلى الرّحم الحقيقي للغة، وهو القرآن الكريم.

الإعراب بين كفاية المنهج وعمق النظرية

يربط مشروع تمام حسّان بين فكرة تضافر القرائن والتحليل اللغوي على اعتبار الترابط الملحوظ بين الدراسات اللغوية العربية والمباني على حساب الاهتمام الباهت بالمعاني، وعلى حساب عدم الترابط بين المعاني التركيبية والمباني الدالة عليها، وفي مقابل عدم الاهتمام في التراث المعياري بالمعنى المعجمي، أغفل حسّان في هذا المشروع دور العامل النحوي في التحليل اللغوي، وكان البديل الموضوعي والعلمي هو فكرة القرائن وتضافرها في سبيل الوصول إلى المعنى التركيبي للقضاء على وهم هذا العامل، والسؤال المطروح بإلحاح: هل تغني فكرة القرائن عن نظرية العامل؟

بغضّ النظر عن أصالة مصطلح القرائن أو عدم أصالته في النظرية النحوية بحكم وروده في عدد من المصادر النحوية واللغوية(٥٧)، نلاحظ الرغبة في تصوّر حسّان إلى إيصال المتلقي إلى معنى النمط التركيبي الذي يقول عنه(٥٨):

«ومن هنا جاء مصطلح (النمط التركيبي) ليدل على بناء الجملة من ركنيها وما عسى أن يكون ضروريًا لعنصر الإفادة فيها».

ومواجهة هذا التصوّر يفرض حتمًا الحديث عن فائدة الإعراب وأصالته، لأن اختزال الإعراب في قرينة واحدة بين قرائن عديدة موصلة إلى المعنى التركيبي، يعدّ تقليلًا من شأن هذه الآلية التي تعدّ والعربية وجهين لعملة واحدة. وقد دلّ الاسم على المسمّى، وبينهما من الاشتقاق اللغوي ما يفيد دقّة المصطلح تحديدًا وغرضًا في الفكر اللغوي العربي. يقول محمد حسن عن تصوّر تمام حسّان(٥٩):

«وهو محاولة تهويل شأن الإسناد الذي سمّاه التعليق، فهو(أمّ القرائن)، وهو (الغاية الكبرى من التحليل الإعرابي) ثم محاولة استبعاده من مجال النحو».

وقد ارتكزت فكرة تضافر القرائن بالأساس على تفكيك بنية الإسناد وبيان العلاقات التجاورية بين المواضعات اللغوية الذي يعدّ من مهمات آلية الإعراب. وهكذا تعدّت الفكرة نظرية العامل وأثرها في تحديد العلامات الإعرابية إلى مفهوم القرائن، بما فيها القرائن اللفظية والقرائن المعنوية، والذي يقوم على فكرة التعليق أو العلاقات السياقية باعتبارها الفكرة الأساسية في التراث المعياري. ولا يبعد هذا المفهوم الذي هوَّل من شأن الإسناد عن ملاحظات جوهرية هي كالتالي:

إغفال المعنى المعجمي/ المقام: لم تعر فكرة تضافر القرائن حاجة إلى هذا المستوى إذا اتضح المعنى الوظيفي للملفوظات التي تشكل النمط التركيبي؛ ذلك أن المعنى على المستويين الصوتي والنحوي معنى وظيفي، وأن الإعراب الكامل التفاصيل يمكن أن يعتمد في التحليل اللغوي على هذا المعنى. فالصلة من هذا المنظور قوية بين آلية الإعراب والمعاني الوظيفية؛ ذلك أن التحليل الإعرابي رهين بمجرد العلم بوظيفة الملفوظات في السياق، ويصبح في غاية الإفادة، فالوظائف معلومة من الصيغ والوضع، لا من الدلالة على المفهوم اللغوي، فيستطيع القارئ إعراب ملفوظات لا معنى لها، على أساس الصياغة على شروط العربية، والرصف على شاكلة الأنماط التركيبية. يقول تمام حسّان بشكل مجمل في الموضوع(٦٠):

«فالإعراب إذًا فرع المعنى الوظيفي، لا المعنى المعجمي، ولا المعنى الدلالي».



ولا يمكن بحال من الأحوال تجاوز أو إغفال المستوى المعجمي/ المقام لدوره في الكشف عن المعنى، ولتداخله وتفاعله مع آلية الإعراب في توجيه العلاقات التجاورية داخل النمط التركيبي، وفي التحكم المنطقي في تحديد الوظائف النحوية للمواضعات اللغوية إذا حمل الكلام على الوجه المألوف، ولا تظهر قيمة ذلك في الإفادة إلى حين التجاوز عن الرتبة حيث يصبح الإعراب عملية أساسية، فالمعنى المعجمي يوجّه بشكل قويّ تكييف وتجديد المواقع الإعرابية.

إغفال التداخل النحوي المعجمي: نؤكّد مرّة أخرى العلاقة الجدلية بين المعنى المعجمي/ المقام والمعنى التركيبي؛ ذلك أن ضعف القدرات الذهنية للمتلقي قد تمنعه في أثناء الوقوف على القرائن الظاهرة في مكونات النمط التركيبي من تحسّس المعاني اللغوية والتقلبات النحوية، ومن عدم التوصل إلى الإعراب الدقيق أو المعنى التركيبي. يقول محمد حسن(٦١):

«الوصول إلى الإعراب الدقيق (وهو دليل المعنى التركيبي الدقيق) عن طريق التحسس للقرائن الظاهرة المتمثلة في الصيغ وعلامات الإعراب والرتب وما إليها بالصورة التي وضعها د. تمام حسّان أمر غير موثوق به حتى على مستوى الجمل البسيطة التي مثل بها. ذلك أنّه يمكن أن يكون هناك جمل يخيّل للمتلقي المتحسس الذي لا يُعْمِل ذهنه أنّها على نفس الصورة الظاهرية، في حين أنّها مختلفة ولها إعراب مختلف ومعنى تركيبي مختلف».

فهل يمكن النظر إلى التعليق/ العلاقات السياقية الذي استخدمه تمام حسّان والذي أورده عبد القاهر الجرجاني من دون النظر في المعاني المعجمية، وأن لا سبيل إلى معرفة تعلّق الألفاظ بعضها ببعض إلّا بعد معرفة معانيها في النفس، وأن هذه الألفاظ تخضع لنظم ولتراتبية نطقية بموازاة مع تراتبية المعاني؟

فالجرجاني لم يفصل بين المعاني النحوية والمعنى المعجمي، وكان أكثر وضوحًا وبيانًا في اختلاف المعاني مع ترتيب الألفاظ. وإذا كان تمام حسّان قد أولى الأهمية للمعاني النحوية بعيدًا عن المعاني المعجمية، فإن التعليق عند الجرجاني كشف عن تداخل وتفاعل النحوي والمعجمي في الإفادة وفي النظم. يقول أحمد سليمان ياقوت(٦٢):

«وهكذا إذا مضينا إلى آخر الشوط، لا بدّ أن نجد المعنى المعجمي أوّلًا، وهو الذي يحدد المعنى الوظيفي، أي الإعراب. ذلك لأن اللغة ليست قوالب شكلية مجرّدة يُصبّ فيها أيّ كلام فيستقيم الإعراب، ولكنّها - أي اللغة - وظيفة اجتماعية قبل كل شيء، الغرض منها الإفهام. بل إنّ الأمر يزداد وضوحًا عند عبد القاهر عندما يذكر صراحة لفظ (العامل) وهو يقصد بالطبع العامل النحوي، ويربط هذا العامل بالمعنى ووجوه البلاغة».

• **السقوط في النمطية/ الصورية:** يتمكّن الفرد من منظور فكرة تضافر القرائن أن يعلم وظيفة الكلمة في السياق ليعرف إعرابها إعرابًا صحيحًا، من دون أن يكون لها معنى، على الرغم من أنها مصوغة على شروط اللغة العربية وتراكيبها.

وهكذا يمكن إعراب كلام إذا اتضح معناه الوظيفي وغاب معناه المعجمي، ويكفي أن يكون هذا الكلام على شاكلة الأنماط الصورية العربية من حيث التراكيب والحروف والنطق؛ ذلك أن الكشف عن المعنى الوظيفي هو السبيل إلى الكشف عن التعليق/ العلاقات السياقية.

ولا ينسجم هذا الأسلوب التحليلي إلّا والجمل النمطية التي هي صور تأليفية للكلام تلتزم الرتبة

وذكر ما يطرد ذكره ووصل ما يطرد وصله. والنمطية تتعارض وإمكانية التوسع أو التصرّف في ملفوظات الأنماط التركيبية وأنساقها؛ هذا التصرف الذي يعدّ أهمّ خصائص اللغة العربية، وتطبيق هذا الأسلوب يعدّ حرمانًا وانتقاصًا من حرية اللغة وتراثها وأهلها. يقول أحمد سليمان ياقوت[٦٣]:

«**فهل بعد هذا نقول إنّ المعاني الوظيفية - أي الإعراب - يعرف معزولًا عن المعاني المعجمية؟ لا بأس في النظر إلى قرائن التعليق المعنوية التي ذكرها الدكتور تمام، وهي قرائن الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية. ولكن هذه القرائن لا تعرف إلّا بإدراك المعاني المعجمية أوّلًا، وإلّا فمن أين لي أن أعرف أنّ هناك علاقة إسناد بين (التلميذ) و(مجتهد) في الجملة: (التلميذ مجتهد)، إذا لم أكن أعرف المعنى المعجمي لكل من التلميذ والمجتهد؟**»

• **التكلف في النموذج الجديد:** نظرية العامل قديمة قِدم النحو العربي، وردت في **الكتاب** لسيبويه على أساس نظريات العلماء السابقين، وتعرّضت للنقد من دون أن يقدّم النقاد بدائل إجرائية قابلة للتطبيق في الواقع العلمي، بما في ذلك البديل النحوي الجديد الذي قدّمه تمام حسّان ممثلًا في فكرة تضافر القرائن بمختلف أنواعها، لتؤدي المعنى المقصود من كل تركيب، وفي ذلك استغناء عن فكرة العامل النحوي[٦٤].

وتحتل العلاقة الإسنادية موقعًا مركزيًا في نظرية الإعراب، ويتوقف وضوحها على كل كلام مقروء على أواخر مكوناته العلامات الدالة، لما يترتب على ذلك من أحكام دقيقة، إضافة إلى وضوح العلاقات التجاورية بين المواضعات اللغوية لدورها في المعنى، وبالتالي في إعطاء الحكم الإعرابي الملائم، من دون أن نهمل دور الحدود المعيارية الكثيرة التي شكّلت التراث العربي المعياري كأحكام التقدم أو التأخر، ونوع الكلمة وصيغتها واشتقاقها وطرق تعلّقها، وغير ذلك من الأساسات، في التعبير عن المعاني.

ونظرًا إلى التفاعل والتداخل الآلي بين العلامات الإعرابية والعوامل، فقد غدت بأنواعها دالة لدورها في العلاقات الإسنادية. يقول عبد الكريم الرعيض[٦٥]:

«**ومن ثمّ أصبحت القرينة الإعرابية - مع احتياجها لغيرها - أوضحَ القرائن وأيسر السبل للوصول إلى المعنى، فلا غرو أن يهتم بها النحاة أكثر من غيرها، وإن كانوا لم يهملوا غيرها من بقية القرائن**».

وعلى هذا الأساس، لا خلاف بين النحاة والنقاد، ويمكن اعتبار مشروع فكرة تضافر القرائن مشروعًا نظريًا موسّعًا لإنجاز نحوي ضخم مارسه النحاة العرب عبر التاريخ واختزلوه في ظاهرة الإعراب. والقول بالاستغناء عن العوامل مشروع مبني على فهم خاطئ لهذه الظاهرة، ولعلاقة النحاة التطبيقية بنظرية العامل، ولنمط الفكر المعياري القديم؛ فالنحاة، بحسب هذا التوجيه، سلكوا أبسط الطرق وأقربها، وما القول بصعوبة القواعد النحوية لصعوبة القوانين العاملية إلّا دليل على العيوب المتمثّلة في الاعتماد على هذه القوانين لإصدار الأحكام النحوية، وتغليبها على النصوص، والأخذ برأي الجمهور في نظرية العامل أخذ بالسهل عملًا وتطبيقًا وإفادة. يقول عبد الكريم الرعيض[٦٦]:

«**إنّ النحاة لم يقصدوا من القول بالعامل مجرد توضيح العلامة الإعرابية وتسويغ تغيّرها كما**

يعتقد هؤلاء الناقدون، بل إنّهم كانوا يقصدون بالعامل ما يوضّح الوظائف النحوية للكلمات من فاعلية ومفعولية وإضافة».

إن مشروع تمّام حسان في الكشف عن المعنى من خلال المبنى في اللغة العربية لم يكن معارضة لمجهودات النحويين التطبيقية في هذا المضمار، بل على العكس كان اجتهادًا وتوجيهًا في إطار الأصول اللغوية والحدود المعيارية، وتفصيلًا لبعض المرتكزات التي قام عليها اشتغال آلية الإعراب في تداخلها وتفاعلها مع مستويات اللغة العربية التي حرص العلماء على سمتها، وعلى تفوقها على غيرها من اللغات في البيان والبلاغة. يقول أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)[٦٧]:

«وإن أردت أنَّ سائر اللغات تُبينُ إبانة اللغة العربية فهذا غلط، لأنّا لو احتجنا إلى أن نعبّر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرةً، وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء المسمّاة بالأسماء المترادفة. فأين هذا من ذاك؟ وأين لسائر اللغات من السَّعة ما للغة العرب؟ هذا ما لا خفاء به على ذي نُهْيَة».

وهناك من يلاحظ على الأقدمين، خصوصًا النحاة، قصورهم في إبراز خصائص البيان القرآني بشكل مفصل يساعد على إظهار الأسلوبية الدقيقة للنص القرآني، والسبب في ذلك ميلهم إلى التعميم على الرغم من الجهد الهائل الذي بُذل في هذا الإطار[٦٨].

وتمام حسان ينطلق دائمًا من ملاحظة أساسية مفادها أن النحاة القدامى أصابوا في تنظيرهم عندما اعتبروا في قواعدهم الإعراب فرع المعنى، وأخطأوا في تطبيقهم عندما صرفوا المعنى إلى الجانب المعجمي والدلالي، ولم يهتموا بالمعنى الوظيفي، يقول[٦٩]:

«وحين قال النحاة قديمًا: إنّ الإعراب فرع المعنى كانوا في منتهى الصواب في القاعدة وفي منتهى الخطأ في التطبيق. لأنّهم طبقوا كلمة المعنى تطبيقًا معيبًا حيث صرفوها إلى المعنى المعجمي حينًا، والدلالي حينًا، ولم يصرفوها إلى المعنى الوظيفي».

فإذا كان النحاة قد أحاطوا ببعض الأبواب دون أخرى، أو أفرطوا في موضوع على حساب آخر، فربما لأن الأمر مسلَّم به في ما بينهم، ولا يحتاج إلى تناول الأمور الدقيقة؛ فالإعراب مثلًا تتفاعل فيه جملة من العناصر، كالمعجم والصوت والعلامة الإعرابية والرتبة والمقام، وغير ذلك من القرائن الدالة على المعنى، ولا أظن أن النحاة كانوا على جهل بهذا التفاعل، لأنهم كانوا يمارسونه في الغالب من دون تنظير، وليس من حقنا أن نحاسبهم على ذلك، أو نحكم عليهم انطلاقًا ممّا يملأ الساحة اللغوية والنقدية الآن من كمّ هائل من التنظيرات وغياب لافت للتطبيقات الأصيلة والجادة، فلكل عصر خصوصيته الفكرية والثقافية. فإذا كانت الأسلوبية قد اعتُبرت في فترة من تاريخ المناهج النقدية المنهج الجديد والملائم للمقاربة النصية، فقد مارسها بعض العلماء القدامى في كثير من مؤلفاتهم، كعبد القاهر الجرجاني في **دلائل الإعجاز**، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) في **بدائع الفوائد**، وأبي القاسم السهيلي (ت٥٨١هـ) في **الروض الأنف**.

لقد مارس هؤلاء المنهج الأسلوبي من دون أن تكون لديهم نظريات كاملة ومرقونة عن هذا المنهج. يقول الدكتور محمد بوحمدي والدكتور عبد الرحيم الرحموني[٧٠]:

«نحن لا نزعم أنّ هؤلاء العلماء الأفذاذ يمتلكون وعيًا نظريًا كاملًا عن هذا المنهج، إلّا أنّ متابعة أعمالهم متابعة متأنية ودقيقة تكشف عن ملامح أسلوبية واضحة».

كما كان النحاة القدامى يجنحون إلى التعميم، على اعتبار أن المخاطَب كان ندًا لهم ينطق العربية سليقة. وقد كان الشعر على اختلاف مراتبه، وهو الصياغة الفنية الراقية عند العرب، وسيلة الخاصة والعامة في التواصل والاتصال.

فالنحوي عندما يعرب الكلام، لا يحتاج إلى أن يكشف عن جميع العمليات الذهنية والعلمية الكامنة وراء ذلك الإعراب، لأنه في غنى عنها، ولأن الإعراب بوعي عميق منه قد ناب عن كل ذلك. خذ على سبيل المثال ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ) في مؤلَّفه **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، فإنه يكتب باختصار شديد ودقة لغوية متناهية وأسلوب علمي رصين بعيد عن الجزئيات النظرية البسيطة، لعلمه الكبير بأن المخاطَب يدرك ذلك، فلا داعي إليها.

على الرغم من المآخذ، فإن للنحاة العرب فضلًا كبيرًا على الإعراب والعربية، وجهدًا عظيمًا تجلّى في نظرية العامل، سيحتفظ الزمن بأسرار العلامة الإعرابية وعجائب العلل والأسباب. يقول تمام حسان عن هذا الأمر بإعجاب كبير، وقد جُمع في التراث المعياري بين السهولة والامتناع، وبين منهج النحاة وعمق فلسفة العامل في علاقة الكل بالانبهار إزاء هذا التراث[٧١]:

«وإذا كان الناس يعجبون بمجهود النحاة - وحقهم أن يعجبوا - فما ذلك لبساطة العرض أو صدق النظرة أو كفاية المنهج بقدر ما هو لعمق الفكرة وبراعة الجدل واللون الفلسفي الذي في كتبهم».

خاتمة

نسجّل في ختام هذا العمل أهمية التعليق النحوي في تحقيق التضام بين الملفوظات، وإقرار العلاقات التجاورية للمواضعات اللغوية المقررة في الأنماط التركيبية، والملزمة في التراث المعياري العربي. وقد تموضعت نظرية الإعراب وفق البديل الجديد الممثّل في فكرة تضافر القرائن التي تبنّاها تمام حسّان بحزم، في بؤرة مركزية تجمع بين الوظيفي والبنيوي، وتقف عند الحدود الجديدة التي يقرّها المشروع، والتي تتراوح بين فاعلية القرائن اللفظية والمعنوية في الأنماط التركيبية العربية، والمعاني الوظيفية التي تؤدّيها البنى اللغوية داخل هذه الأنماط.

وقد آمن هذا البديل بتعدد الأنظمة اللغوية داخل كليّة اللغة، وبفاعلية البنى الصوتية والصرفية والنحوية في حيوية هذه اللغة واتساعها، لدورها في الكشف عن القرائن التي شكلت أساس النظام النحوي.

وحاولت ثنائية المعنى وتضافر القرائن الحلول كبديل من التحليل الإعرابي الذي اعتُبر قرينة قاصرة عن كشف كلية المعنى للنمط التركيبي، والذي لا يتبدّى إلّا بتجاوز احتكار العلامة الإعرابية للأداء المعنوي، مع إمكانية تعدد المعنى الوظيفي للبنية الواحدة، والمعنى المعجمي للملفوظ الواحد، على أساس الترابط القوي بين التحليل والمعاني الوظيفية من دون اعتبار للمعاني المعجمية والدلالية.

في المقابل نسجّل قصور هذا البديل عن التعامل مع الأنماط التركيبية العربية بشكل إجرائي وفعّال لإسقاطه المعاني المعجمية والدلالية عن المستويين النحوي والصوتي، لأن المعاني على الأبواب النحوية والبنى الصوتية معان وظيفية، والتحليل

الإعرابي شديد الارتباط بوظيفة الملفوظات في السياق.

نتج من هذا الإسقاط إهمال التفاعل بين المعاني المعجمية والمعاني النحوية، وهو ما يتعارض واستيعاب العلاقات السياقية التي تقوم على خاصية النظم/ التضام بين الملفوظات، وعدم جدواها في التعرف إلى معانيها، الأمر الذي يحيل الأنماط التركيبية العربية المعهودة بثرائها إلى أنماط صورية تتعارض وخصائص التوسّع أو التصرّف المعهودة في أساليب العربية.

ختامًا، نسجل ركوب البديل الجديد للممتنع الذي يعتبر العلامة الإعرابية قرينة قاصرة عن الوصول إلى المعنى، ولا اعتبار لها من دون تضافرها مع بقية القرائن، لفظية أكانت أم معنوية، على حساب السهل الذي ركبه النحاة القدامى، ومفاده الفاعلية المحسوسة/ المادية للعلامة الإعرابية، والترابط الإجرائي والمنطقي بين العلة والأصوات في مؤخرة الملفوظات؛ هذا السّهل الذي جمع بين بناء ذهني في فكر النحوي المنظر، وفي ذهن المتكلم الواعي، وبين بناء إجرائي محسوس يغني عن المعين المكشوف للعامل الكاشف عن المعنى، لا كما حاول البديل الجديد أن يستغني بالتضافر عن نظرية العامل.

وهكذا عدّت فكرة تضافر القرائن في نظرنا أطروحة مهمة للتوسّع في نظرية الإعراب/ التحليل الإعرابي، لكنها زاغت عن مسار التناسب بين الأصيل والجديد إلى مسار تقوية منهج جديد يقوم على وصف البنى التركيبية وصفًا وظيفيًا لا يراعي إطلاقًا مستويات/ أنظمة التركيب الأخرى.

مع ذلك، يعدّ فهم تمام حسان النحوي الجديد توسيعًا لنظرية الإعراب، واجتهادًا رصينًا حاول التأصيل من خلال الجمع بين معطيات الدرس المعياري القديم، ونظريات البحث اللغوي الحديث في أفق الكشف عن جمالية لغوية، تقوم على الجمع بين البنيوي والوصفي، في تعارض مع فهم النحاة القدامى، القائم على الربط بين العلة والمعلول وعلى معاينة المحسوس، وهو ما فتح، وسيفتح، آفاقًا رحبة لمسيرة التجديد في النحو العربي على أساس الثوابت العلمية والأصول التي ترسّخت على مدى قرون، وليس على أساس التيسير القائم على الإلغاء أو على استبدال الحركة بالسكون.

الهوامش

(١) عبد الوكيل عبد الكريم الرعيض، **ظاهرة الإعراب في العربية** (طرابلس، ليبيا: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨)، ص ٤٠٥.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٠٩- ١١٠.

(٣) الرعيض، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٤) تمام حسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها** (الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة، [د. ت.])، ص ١٨٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٦) محمد عبد المطلب، «النحو بين عبد القاهر وتشومسكي،» **فصول**، السنة٥ ، العدد ٢: **تراثنا الشعري** (١٩٨٤)، ص ٢٨.

(٧) نصر أبو زيد، «مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في ضوء الأسلوبية،» **فصول**، السنة ٥، العدد ٢: **تراثنا الشعري** (١٩٨٤)، ص ١٧.

(٨) أحمد سليمان ياقوت، **دراسات نحوية في خصائص ابن جني** (الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠)، ص ١٩٩.

(٩) أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد النحوي اللغوي البصري، المعروف بقطرب (ت٢٠٦هـ)، وانظر: شمس الدين أبوالعباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، [١٩٧٠-١٩٧٢])، ج ٤، ص ٣١٢.

(١٠) أبو العبّاس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي القرطبي بن مضاء (ت٥٩٢هـ). وانظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٣٢٣.

(١١) أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء، **كتاب الردّ على النحاة**،

تحقيق شوقي ضيف، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، المدخل، ص ٣٤-٣٥.

(١٢) انظر: إبراهيم مصطفى، **إحياء النحو**، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٥٠.

(١٣) تمام حسان: **البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣)، ص ١٩٨؛ **مقالات في اللغة والأدب** (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٢٥٥، و**اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص ٢٠٥.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة الإنسان،» الآية ٢١.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٣.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ٦٣.

(١٧) عبد النبي هماني، **جمالية تحليل الخطاب: دراسة لغوية وظيفية لبدائع الفوائد لابن قيم الجوزية** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٤)، ص ٣٦.

(١٨) حسان، **البيان في روائع القرآن**، ص ١٧.

(١٩) أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن عصفور، **ضرائر الشعر**، تحقيق إبراهيم محمد (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠)، ص ٩٣.

(٢٠) هماني، ص ٣٣.

(٢١) حسان، **مقالات في اللغة والأدب**، ج ١، ص ١٧٠. ويشير إلى وظيفة الربط باعتبارها علاقة من العلاقات السياقية في: حسان: **البيان في روائع القرآن**، ص ١٠٩، و**اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص ٢١٣.

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآيتان ٦٧-٦٨.

(٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآيتان ٧١-٧٢.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١١٦.

(٢٥) **في رحاب اللغة العربية: السنة الثانية من سلك البكالوريا (مسلك الآداب والعلوم الإنسانية)** (الدار البيضاء: قطاع التربية الوطنية، ٢٠٠٧).

(٢٦) حسان، **البيان في روائع القرآن**، ص ٩١.

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٣٨.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٤٢.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآيتان ٤١-٤٢.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١٢٨.

(٣١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٠٠.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٥١.

(٣٣) حسان، **البيان في روائع القرآن**، ص ١٥٤، وظاهرة التضام واحدة من القرائن اللفظية الدالة على المعنى النحوي كغيرها من القرائن الأخرى، كالعلامة الإعرابية والمطابقة والربط والرتبة والأداة والتنغيم. انظر: تمام حسان: **اجتهادات لغوية** (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٧)، ص ٦١، و**اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص ٢١٦.

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة البينة،» الآية ١.

(٣٥) المصدر نفسه: «سورة النمل،» الآية ٨١ و«سورة آل عمران،» الآية ٦٧ على التوالي.

(٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة الملك،» الآية ٧.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الانشقاق،» الآية ١.

(٣٨) تمام حسان، **الخلاصة النحوية** (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠)، ص ٧٠.

(٣٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ٥٦.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة الجن،» الآية ١.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٢٥.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٨٥.

(٤٣) هماني، ص ٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤٥) تمام حسان: **مناهج البحث في اللغة** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ١٩٨، و**مقالات في اللغة والأدب**، ج ١، ٢٥٩، حيث النغمة قرينة مهمة في الكلام المنطوق لم يقلل من قيمتها النحاة.

(٤٦) محمد محيي الدين عبد الحميد، **شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٥)، ص ٤٣١، وحسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص ٢٢٧، والبيت من قصيدة مطلعها:

قال لي صاحبي ليعلم ما بي:
أتُحِبُّ القَتولَ أختَ الرَّبابِ؟

انظر: عبد الحميد، ص ٤٣٠.

(٤٧) حسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص ٢٢٧.

(٤٨) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ٢٢.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٢٤.

(٥٠) الكميت بن زيد الأسدي، **ديوان الكميت بن زيد الأسدي**، جمع وشرح وتحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠)، ص ٥١٢.

(٥١) حسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص ١٨٤.

(٥٢) انظر: حسان، **مقالات في اللغة والأدب**، ج ٢، ص ٦٥-٦٦. ويفرّق فاضل صالح السامرائي بين السياق والمقام بقوله: «والسياق غير المقام ولكنهما قد يتداخلان. فالسياق هو مجرى الكلام وتسلسله واتصال بعضه ببعض. وأمّا المقام، فهو الحالة التي يقال فيها الكلام، وذلك كأن يكون المقام مقام حزن وبكاء أو مقام فرح وسرور أو مقام تكريم أو مقام ذم أو غير ذلك». انظر: فاضل صالح السامرائي، **الجملة العربية والمعنى** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠)، ص ٦٣.

(٥٣) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١٦.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ١٥.

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٢.

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٤.

(٥٧) لمصطلح القرائن حضور قويّ في التراث المعياري، وقد استُثمر بشكل فعّال في بيان العلاقات بين الكلمات داخل الأنماط التركيبية. ونجد الحديث عن القرائن باللفظ الصريح أو بما يدلّ عليه متناثرًا في الكثير من الأبواب النحوية والمصادر اللغوية، أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

أ- ابن جني، ج ١، ص ٣٥، حيث أشار ابن جني إلى الدلائل التي تقوم مقام بيان الإعراب في باب «**القول على الإعراب**».

ب- أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، حققه وعلق عليه مازن المبارك ومحمد علي

حمد الله؛ راجعه سعيد الأفغاني، ط ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٧٨٩، وقد ذكر ابن هشام (ت٧٦١هـ) مصطلح القرينة باللفظ الصريح في سياق الحديث عن قوله (ﷺ): «لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام...»: «وعن الكسائي في إجازته الجزمَ بأنّه يقدر الشرط مثبتًا مدلولًا عليه بالمعنى لا باللفظ، ترجيحًا للقرينة المعنوية على القرينة اللفظية، وهذا وجه حسن إذا كان المعنى مفهومًا».

ج- أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش، **شرح المفصل** (بيروت: عالم الكتب، [١٩٨٠])، ج ١، ص ٨٠، حيث قال ابن يعيش بخصوص إضمار الفاعل في قولهم: «إذا كان غدًا فأتني»: «فأضمر الفاعل لدلالة الحال عليه وصار تفسير الحال كتقديم الظاهر»، على اعتبار **كان** بمعنى الحدوث، والتقدير: (**إذا حدث هذا الأمر غدًا فأتني**).

د- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت؛ القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، حيث ذكر السيوطي (ت٩١١هـ) المصطلح صراحة بخصوص تقدير المحذوف في قوله تعالى: ﴿**قالوا لو شاء ربّنا لأنزل ملائكة**﴾ (**القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ١٤)، وذلك بقوله: «فإنّ المعنى لو شاء ربّنا إرسال الرسل لأنزل ملائكة، بقرينة السياق» (السيوطي، ج ٢، ص ١٠)، كما ذكره باللفظ الصريح في باب «**أوجه حذف ناصب المفعول به جوازًا ووجوبًا**»، انظر: السيوطي، ج ٢، ص ١٢.

(٥٨) حسان، **البيان في روائع القرآن**، ص ٥٦.

(٥٩) محمد حسن حسن جبل، **دفاع عن القرآن الكريم: أصالة الإعراب ودلالته على المعاني في القرآن الكريم واللغة العربية** (بسيون غربية، مصر: البربري للطباعة الحديثة، [د. ت.])، ص ١٧٣.

(٦٠) حسان، **مناهج البحث في اللغة**، ص ٢٢٨.

(٦١) جبل، ص ١٧٥.

(٦٢) أحمد سليمان ياقوت، **ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم** (الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤)، ص ٨٣.

(٦٣) ياقوت، ص ٨٣.

(٦٤) انظر: الرعيض، ص ٣٧٤-٣٧٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٥. ويقرّ أحمد مختار عمر برأيه في الإعراب، كما يقرّر وظيفة الضبط الإعرابي في الإفادة، والتناسب بين الملفوظات والتوسّع في انتقاء المواقع التركيبية مع أمن اللَّبس، حيث يقول: «فإنّني أرى هذا الإعراب خيرًا لا شرًا، ونعمة لا نقمة، ذلك أنّ الضبط الإعرابي يوضح العلاقات بين كلمات الجملة، ويحدّد للسامع وظيفة كلّ كلمة، وهو في الوقت نفسه يعطي الكاتب حرية تحريك الكلمات من أماكنها، تقديمًا وتأخيرًا، لأسباب بلاغية وأسلوبية، دون ما خوف من غموض أو إبهام». انظر: أحمد مختار عمر، «اللغة العربية بين الموضوع والأداة،» **فصول**، السنة ٤، العدد ٣: **الحداثة في اللغة والأدب** (صيف ١٩٨٤)، ص ١٤٦.

(٦٦) الرعيض، ص ٣٧٦. ويقول محمد حسن عن أطروحة تمام حسّان والنحو القديم: «يلاحظ أنّ تصوّر د/ تمام للتحليل النحوي مبني على أساس الإحاطة بالمعلومات النحوية التي أدخلها في التحليل (الصيغ وصور الإعراب والإسناد والتعدية والرتب والمطابقة.. وصور تركيب الجمل.. إلخ)، هذه واحدة، والأخرى أنّ ثغرات هذا التصور تجعلنا نتساءل عن جدوى هجر النحو القديم الذي عالج مئات الأئمة – على امتداد بضعة عشر قرنًا – كل ثغراته إلى تصور جديد مليء بالثغرات، وهو في أحسن تقدير له محاولة للتعبير عن القديم نفسه بمصطلحات جديدة غير محكمة». انظر: جبل، الهامش، ص ١٧٨- ١٧٩.

(٦٧) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **الصاحبي**، تحقيق أحمد صقر (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧)، ص ١٦- ١٧.

(٦٨) انظر: عفت محمد الشرقاوي، **بلاغة العطف في القرآن الكريم: دراسة أسلوبية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ١٥.

(٦٩) حسان، **مناهج البحث في اللغة**، ص ٢٢٧.

(٧٠) عبد الرحيم الرحموني ومحمد بو حمدي، **التحليل اللغوي الأسلوبي: منهج وتطبيق** (فاس، المغرب: Info-Print، ١٩٩٤)، ص ٥. ويقول بوحمدي عن المنهج الأسلوبي وأبي القاسم الزمخشري (ت٥٣٨هـ): «غير أنّ أوضح من طبق نتفًا من المنهج الأسلوبي هو الزمخشري، ولست أزعم أنّ هذا العالم الجليل يمتلك وعيًا نظريًا كاملًا عن هذا المنهج، إلا أنّ متابعة تفسيره لكتاب الله عز وجل الموسوم بالكشاف، تكشف عن ملامح أسلوبية بارزة». انظر: محمد بو حمدي، «ملامح أسلوبية في تفسير الكشاف للزمخشري،» **المناهل** (المغرب)، السنة ٢٠، العدد ٤٨ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥)، ص ٢٠٠.

(٧١) تمام حسان، **اللغة بين المعيارية والوصفية** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ١٧٢، ويعترف تمام حسان بضرورة فهم عربي حديث يصحح فهمًا قديمًا في التراث: «أوّل ما ينبغي أن نعترف به أنّ السلف من علمائنا أبلوا بلاء حسنًا في بناء صرح العلوم العربية، وأنّ النتائج التي وصلوا إليها تعد رائعة من جهتين: أولًا: أنّ نقاد التراث العربي من المستشرقين يعترفون طائعين أو مرغمين بأنّ العرب إذا كانت لهم فلسفة حقيقية فهذه الفلسفة هي دراساتهم اللغوية، وبخاصة النحو، بما اشتمل عليه من نظام استدلالي لا يمكن أن تصل إليه إلّا عقلية ذات مقدرة فائقة على التجريد. ثانيًا: أنّ هذه البنية التي أقاموها صمدت للتطبيق منذ القرن الثاني للهجرة حتى هذه اللحظة». انظر: تمام حسان، «اللغة العربية والحداثة،» **فصول**، السنة ٤، العدد ٣: **الحداثة في اللغة والأدب** (صيف ١٩٨٤)، ص ١٣٥.

شمس الدين الكيلاني*

الجابري: الدولة في الإسلام بين المفهوم والتاريخ

قدّم محمد عابد الجابري الكثير من الآراء بشأن تجربة بناء الدولة في الإسلام على الصعيد النظري وعلى مستوى الممارسة التاريخية، وذلك في سياق مشروعه النقدي للعقل العربي الذي استحضر فيه سلطات مرجعية ومنهجية متعددة، مرورًا بفلسفة الأنوار المكافِحة، وانتهاء ببعض مفاهيم فوكو وألتوسير وغرامشي، من دون أن يغفل الدرس الماركسي. وأخضع للنقد المرجعية الفكرية الغربية، وأردفها بنقد المنظومة الفكرية العربية والإسلامية، إلى أن توصل إلى دعوته الشهيرة للانتظام داخل التراث، لإتمام ما بدأه ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وذلك كشرط لا بد منه للنهضة والتجديد، والتحرر من هيمنة الفكر الأوروبي من دون القطيعة معه، وأيضًا من دون الخضوع للتراث، ويتم ذلك عبر تملكها من خلال تفحصها نقديًا تحت غطاء الاستقلال التاريخي للذات الثقافية العربية. هذه إشكالية تردد صداها مطولًا في المجال الثقافي العربي لتداول الأفكار، منذ الانكفاء على (الهوية) في إثر هزيمة ٧٦٩١، واتخذت لها مكانًا في النقاش الدائر. ولعل الإشكالية الرئيسية التي نواجهها مع فلسفة الجابري هي: هل استطاع أن يقدم صياغة نظرية وشواهد تجريبية تاريخية، لأطروحته عن ضرورة انتظام المفاهيم التحديثية للدولة العربية في التراث كشرط للتجديد والتحديث؟ وهل سبر منهجياته في البحث ما كانت تتسق مع مقدماته ومع النتائج التي توصل إليها؟ وإلى أي مدى استطاع أن يجمع في قراءته للتراث بين تمحيص التراث وتفكيكه ونقده واستثماره من أجل قضايانا الحاضرة؟

الانتظام في التراث عبر نقده وتفكيكه

ينطلق الجابري في مشروعه النقدي من افتراضه أن سلطة النموذج المرجع هي التي جعلت فريقًا منا يرى الأصالة في التراث وفي العودة إليه وحده، بينما الأصالة الحقيقية هي تلك التي يجب أن نحققها مع الفكر العالمي المعاصر ومن خلال التفاعل معه. وفريق آخر رأى نموذج «المعاصرة» في الفكر الأوروبي وحده، فـ«حال ذلك الفهم دونه ودون أن يَخطُر بباله أن المعاصرة الحقيقية بالنسبة لنا.. هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع تراثنا أولًا»[1].

إن هذين النموذجين اللذين يتجاذبان الذات العربية، أي النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي، هما ما يُفقد الذات العربية استقلالها التام، وبالتالي فإن التحرر منهما، أي التحرر من سلطتهما المرجعية، هو السبيل إلى تحقيق الاستقلال

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

التاريخي للذات العربية. فالتحرر من الغرب – في دائرة الثقافة والفكر– معناه التعامل معه نقديًا، أي الدخول مع ثقافته المتزايدة عالميتها في حوار نقدي، وذلك في قراءة تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضًا التعرف إلى أسس تقدُّم الغرب والعمل على غرسها داخل ثقافتنا وفكرنا، والتحرر أيضًا من التراث بامتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه، وذلك بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بأجزائه من جهة، والعلاقة بينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي نعي تاريخيته ونسبية مفاهيمه ومقولاته، ثم، لا بد من حضور الأنا العربية حضورًا واعيًا، حضورها كذات لها تاريخ[٢].

أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية، فيجب أن نستعين بها فعلًا، لكن ليس بفرضها على الموضوع وتطويعه، على أن نعرف أنه «لا بد من الانتظام في عمل سابق، أعني في التراث»[٣]. والرجوع إلى «الأصول» ميكانيزم نهضوي عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة، وقوامه الانتظام في «تراث» والعودة إلى أصول الارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه والملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل[٤].

المنهج والمحددات والمرجعية

المنهج في المجال السياسي

عمل الجابري على استخدام أدوات التحليل المعرفي ومناهجه في دراسته وفي تحليل نصوص التراث ومنظوماته الفكرية. واتجه إلى زمن التأسيس (بين القرنين الأول والرابع للهجرة) للبحث عن أسباب ذلك الجمود والتخثُّر، وعن النُظُم المعرفية التي تحكمت في «العقل العربي»، فرأى في كتابيه **تكوين العقل العربي** وبنية **العقل العربي** أن في «عصر التدوين» سادت ثلاثة نُظُم معرفية: النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، وأن تيار العرفان الذي حطّ من شأنه أثّر في التيارين الآخرين بدرجات متفاوتة، فأفسد العقلانية الأرسطية منذ الفارابي في المشرق. كما استطاع التأثير سلبًا في «معقول» أهل البيان. غير أن العقلانية والبرهانية استقرتا في المغرب والأندلس ومنهما انتقلتا إلى أوروبا الوسيطة من خلال ترجمة أعمال ابن رشد.

وقد ميَّز الجابري بين العقل النظري المجرد والعقل العملي؛ عمل في الأول على رسم القواعد والأسس المتحكمة في العقل العربي في كتابيه **تكوين العقل العربي** وبنية **العقل العربي**، وعمل في الآخر على المحددات والتجليات التي ترسم مفاعيله ونشاطه، وموضوعه السياسة. وهو بذلك يشبه إيمانويل كانط في تقسيمه العقل إلى «عقل محض» رسم فيه (أي كانط) المقولات الأساسية التي تتحكم في معرفة العالم (قانون السببية، والمكان والزمان)، وأيضًا «العقل العملي» الذي يتحكم في قواعد الأخلاق والسياسة.

إن «نقد ملكة الحكم» يتعلق بمعايير الجمال؛ لذا لم يستخدم الجابري النُظُم المعرفية الثلاثة (البيان والعرفان والبرهان) في مجال السياسة، بل استخدم محددات وتجليات أخرى للعقل السياسي؛ فالسياسة لديه هي فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعًا من السلطة، وخصوصًا سلطة الحكم. كما تشكّل محددات الفعل السياسي بمجموعها ما ندعوه هنا «العقل السياسي»، وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

يعلل الجابري استخدامه محددات جديدة بصدد السياسي بدلًا من محددات العقل النظري العربي بالقول: كان موضوع البحث والدراسة في الجزأين، الأول والثاني، من هذا الكتاب (**نقد العقل العربي**) هو «عقل الفكر العربي»، أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجّهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء – الثالث – فهو «عقل الواقع العربي»، ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. إذن، طبيعة الموضوع هنا تختلف عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء وممارسة السياسة شيء آخر. وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، فمن المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك[٥].

يقدّم الجابري بعض المفاهيم التي يرى أنها ستساعده في إغناء تعريف «العقل السياسي»: «اللاشعور السياسي» الذي اقتبسه من ريجس دوبريه، لإبراز ما هو سياسي في السلوك الديني. واستعار مفهوم «المخيال الاجتماعي» من ماكس فيبر بافتراض وجود بنية معقدة من القيم والدلالات، واستعار المفهوم الثالث، «المجال السياسي»، من يورغن هابرماس، واستعار مفهوم «الراعي والرعية» من ميشيل فوكو. ويعود بعد هذا المحددات الواسعة إلى ابن خلدون ليقدم ثلاثة مفاتيح هي: العصبية القبلية والعقيدة والغنيمة/ الاقتصاد الريعي، ويوظفها لقراءة التجربة السياسية العربية الإسلامية.

محددات التجربة السياسية العربية الإسلامية

استند الجابري إلى ابن خلدون ليشير إلى ثلاثة محددات حكمت الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ فهناك «ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الإسلامية: عوامل إيديولوجية، عوامل اجتماعية، عوامل اقتصادية»، إذ قرَّر ابن خلدون بوضوح أن الدين كان شرطًا ضروريًا لبناء «دولة العرب»، غير أن هذا الشرط ليس كافيًا في نظره، فالدعوة الدينية من غير «عصبة» لا تتم؛ فعصبية قريش أولًا وعصبية العرب جميعًا، كانتا شرطًا ضروريًا لنجاح الدعوة الإسلامية وقيام دولة العرب. وأبرز ابن خلدون، بالإضافة إلى ذلك، دور «الخصب والجدب» و«شؤون المعاش» في العمران البشري[٦] الذي يلائمه (اقتصاد الغزو)، وليس قوى اقتصادية خالصة، بل «قوى حربية» على وجه العموم، وهذه علاقات من نوع خاص ناتجة من الجاه والسلطة وتنهار بانهيارهما. وعلى هذا، «فإن البنيات الفوقية في هذا الاقتصاد غير مرتبطة بالبنيات التحتية، والسلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الإنتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤطر، ويقنع سعي الجماعات البدوية المحرومة والمستغَلة، نحو أقصى السلطة وأوسع الامتيازات الناتجة عنها. والغاية التي تجري إليها العصبية هي الملْك»[٧]؛ فقد زاوج ابن خلدون بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتهما من خلال تأثيرهما المتبادل، كما زاوج بين العامل الاقتصادي (شؤون المعاش) والعامل الطبيعي (تأثير المناخ والخصب والجدب)، ونظر إلى تأثيرها ككل، ثم ربط بين تأثير العصبية والدين والطبيعة والاقتصاد، في منظومة واحدة متداخلة العناصر، وسمّاها «طبيعة العمران»[٨].

أما بخصوص الدراسات الفقهية بشأن الحكم / الإمامة، فقد دار البحث في نظر الجابري حول مسألتين: **الأولى** وجوب قيام الحكم الإسلامي

من عدمه، واتفق معظم الفقهاء والمتكلمين، في هذا الصدد، على وجوب قيام الحكم في الإسلام، **والأخرى** مسألة الصفات والشروط التي يجب أن تتوافر في الحاكم، فبعد أن حصرها الماوردي في سبعة شروط: العدالة والعلم وسلامة الحواس والرأي الراجح والشجاعة والنجدة والنَّسب بأن يكون من قريش، تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط القرشية بـ «الكفاية»، أو بالشوكة عمومًا، كقول الغزالي: «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة.. إنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والاشباع (الرجال والمال)..»، فشكّل موقف الغزالي «مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنّة في الخلافة»، ستتلوها في المرحلة التالية مباشرة نظرية ابن خلدون في «العصبية»، كشف فيها أن اشتراط النَّسب القرشي في الخليفة لم يكن من أجل التبرك بالاتصال بالنبي، كما هو مشهور، بل إن السر في ذلك هو اعتماد العصبية التي تكون فيها الحماية والمطالبة، وكانت العصبة العربية أيام النبي وفي عهد الخلفاء الراشدين هي الراجحة، وعلى هذا يعتبر الجابري «أن نظرية ابن خلدون في العصبية، وهي النظرية التي فسَّر بها نشوء الدول وتطورها وسقوطها، هي استمرار وتطوير لما انتهى فيه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة»[٩]. وأشار إلى أن الفكر السياسي في الإسلام تحول بعد الغزالي من البحث في كيف يجب أن يكون الحكم في الإسلام، إلى البحث في كيف كان هذا الحكم فعلًا في الماضي. من هنا «ارتبط البحث في السياسة بالتاريخ. هذا الاتجاه الجديد الذي دشنه الغزالي.. هو نفس الاتجاه الذي جاء به ابن خلدون..وخلع عليه اسمًا هو(علم العمران)..»[١٠].

يخلص الجابري إلى التنويه بأن المسألة الرئيسية التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام، بنوعيه الفقهي وغير الفقهي، هي البحث عن الأسس التي يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي، ثم عن كيف يمكن للحاكم/ الخليفة أن يحتفظ بحكمه ويحظى برضى رعيته، فانتهى البحث في الجواب عن السؤال الأول إلى القول بـ«الشوكة. أما السؤال الثاني، فكان الجواب عنه يدور دومًا حول الجند والمال، وهذا وذاك، هو بالضبط، ما قرره ابن خلدون»[١١]. وينفي الجابري وجود «نظرية» في الحكم الإسلامي «لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنّة يشرّع للمسألة السياسية... والنظرية (الإسلامية) في الحكم، إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذ العصر أو ذاك، في هذا البلد أو ذاك، لدى هذه الفرقة أو تلك»[١٢].

عاد الجابري إلى ابن خلدون الذي قدَّم المفاتيح لفهم الماضي؛ إذ «ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كُلُّ ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من 'مفاتيح' تخص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك 'مفتاح' ثالث كان حاضرًا باستمرار في تفكير صاحب المقدمة..: إنه العامل الاقتصادي»[١٣] الذي أطلق عليه الجابري اسم «اقتصاد الغزو»، حيث كانت الدولة، في المجال العربي الإسلامي، تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، ليخلص إلى القول إن «الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، ثلاثة (مفاتيح) أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها (المفاتيح) التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفًا جديدًا يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة»[١٤].

يقترح الجابري قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطة ثلاثة محددات هي: القبيلة والغنيمة والعقيدة؛ ثلاثة «مفاتيح» نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، وهي إذًا محددات «العقل» المضمر في هذا التاريخ، أي العقل السياسي العربي. إن أهمية هذا المحدد أو ذاك تختلف من حالة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر؛ فـ«إن كان العقل السياسي العربي يتحدد في العصر الجاهلي بالقبيلة والغنيمة أساسًا، وفي عصر النبوية بالعقيدة أولًا، وأن هذه المحددات الثلاثة تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، ومع بروز دور القبيلة في العصر الأموي ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مضمون هذه المحددات اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة»[١٥].

يشبِّه الجابري موقع تلك المحددات من العقل السياسي العربي بموقع مقولات المكان والزمان وقانون السببية من التجربة في فلسفة كانط، فيكتب: «إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنسندنتالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف كانط بالنسبة للمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب.. سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض.. إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية»[١٦].

ومال الجابري إلى اعتبار أن المرجعية العامة لأبحاثه تتمثّل في حقبة الصحابة: «فإن المرجعية الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة. إنهم هم الذين مارسوا السياسة وشيدوا صرح الدولة وطبّقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام سابق لأنواع الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار الصراعات والنزاعات والخلافات التي عرفها تاريخ الإسلام منذ النزاع بين علي ومعاوية»[١٧].

فترة الدعوة النبوية، وخلوّها من نظرية في الحكم

بما أن محددات العقل السياسي العربي (العقيدة والقبيلة والغنيمة) تؤثر بشكل متفاوت في كل مرحلة مرّت بها التجربة الإسلامية، فإن «الدعوة»، أي العقيدة، تنهض في المرحلة النبوية بالدور الحاسم. وإذا ظهرت لـ«السياسي» بعض المظاهر، فإنها كانت في خدمة العقيدة/ الدعوة وتحددت بها. وينطلق الجابري في تحليله لعلاقة المرحلة النبوية بالسياسة من اعتقاده أن «القرآن قرر تشريعًا وحدودًا، وحلّل وحرّم، وفرض فرائض، لكنه لم ينص لا على أن أمة الإسلام يجب أن يتطابق معها (ملك) الإسلام، أو (دولة) الإسلام، ولا على من يخلف الرسول في تدبير شؤون هذه الأمة.. بل ترك المسألة للمسلمين، وكأنها داخلة في قوله عليه السلام (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)..»[١٨]. ويستدرك قائلًا إن الدعوة الإسلامية انساقت إلى تكوين الدولة الذي ليس بالأساس مشروعًا خاصًا بها؛ إذ مع البعثة المحمدية، «بدأ المسلمون يمارسون الدين الجديد، ليس فقط كموقف فردي إزاء الله، بل أيضًا كسلوك جماعي منظم.. ومع أن الرسول (ﷺ) كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها ومرشدها، فقد رفض رفضًا باتًا أن يسمّى ملكًا أو أن يُعتبر رئيس دولة... فعل ذلك كله لا بوصفه زعيمًا سياسيًا.. بل بوصفه صاحب دعوة ونشر دين جديد»[١٩]. ثم إن هذا الذي فرضه تطور الدعوة «من تنظيم لشؤون الدنيا، دنيا الرسول وأصحابه، قد بلغ مع نهاية الدعوة درجة من الاتساع والإحكام والبنية جعلت أصحاب الرسول يشعرون أن غياب الرسول سيترك فراغًا مؤسساتيًا، وأن التنظيم السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي نما بنمو الدعوة

وانتشارها يحتاج إلى من يرعاه ويدبّره ويسهر على حسن سيره بعد وفاة الرسول»[٢٠].

مرَّت الدعوة، في نظر الجابري، بطورين: فمع الهجرة إلى المدينة، تنتهي مرحلة وتبدأ مرحلة أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدينية فكانت مرحلة تأسيس الدولة والحرب، ثم ستشق الدعوة المحمدية طريقها إلى الدولة، عاملة في واجهتين: البناء الداخلي من جهة، وممارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى من جهة أخرى.

إلّا أن الجابري يرجع فيقول: «إذا كان موضوع العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام يعاني من عدم وجود نصوص من الكتاب والسنّة تبين وجوب أو عدم وجوب نصب الإمام (وإقامة الدولة)، وتحدد كيفية اختياره ومدى صلاحياته.. الخ، فإن هناك حقيقة لا يمكن أن تكون موضوع جدال، وهي أن الإسلام عقيدة وشريعة. فإذا كانت العقيدة تخص الإيمان، فإن الشريعة تتضمن - فضلًا عن العبادات - أحكامًا ذات طبيعة اجتماعية تنظم علاقات الناس ببعضهم البعض مما لا بد فيه من سلطة تنفذ تلك الأحكام»[٢١].

ويرجع الجابري إلى التاريخ ليتفحص بصورة حاسمة دور العقيدة في هذه الفترة النبوية. لذا تبدو السياسة، وحتى الدولة كتنظيم لحياة الجماعات، غير مرئية قياسًا بدور العقيدة المهيمن، وهذا الحكم ينطبق على حقبة النبوة؛ ففي المرحلة المكية، كان «دور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي حاسمًا»[٢٢]. أما تأثير «القبيلة»، فتجلى في أنه قام بدور حامي المسلمين الذين ينتسبون إلى قبائل بعينها، «فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة ينتمي إليها بالنسب يهدد بإشعال حرب أهلية شاملة»[٢٣]. وكان النبي (ﷺ) محميًا بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب)[٢٤]. مع ذلك، فـ«القبيلة» ليست في نهاية التحليل إلّا الإطار الاجتماعي الذي يتم بواسطته كسب «الغنيمة». فمن جهة، كانت أصنام قريش وآلهتها مصدرًا للثروة وأساسًا للاقتصاد. وفي المقابل، أتت غزوة بدر الكبرى بعد شهر من قرار تحويل القِبلة إلى مكة لتعطي لهذا القرار بعده التاريخي: «لقد كسر المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش»، كما أن «من نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم هامة، أزالت الحاجة إلى نظام المؤاخاة، فجاء الوحي بإبطال الإرث بالمؤاخاة وإعادته إلى النسب فقط.. ولقد تنازع المسلمون حول غنائم بدر فقسمها الرسول (على السواء) بين من حضر من المسلمين». ثم جاءت سورة «الأنفال» لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع (الغنائم). ثم أصبحت «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل، وصارت حاضرة في غزوات النبي (ﷺ) وسراياه[٢٥].

كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدينية فكانت مرحلة تأسيس الدولة والحرب، عاملة في واجهتين: البناء الداخلي وممارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى[٢٦]. وكانت «صحيفة» المدينة بمنزلة «العقد الاجتماعي» الذي تأسست عليه دولة المدينة، وكان عقدًا حربيًا[٢٧].

الخلافة النبوية (الراشدية): رجحان العقيدة وتنامي دور القبيلة والغنيمة

عندما يرصد الجابري فترة الخلافة، ينوه بأن موضوعه ليس «الحقيقة التاريخية» بذاتها، وبمعزل عن شهادة الناس ورؤيتهم لحوادثها، بل إن ما

يثير اهتمامه هو «الكيفية التي» يقرأ «الناس بها الأحداث التاريخية»[٢٨]. وأول ما يلاحظه هو «أن جميع الأخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل ‹القبيلة› المحدد الأول والأخير لجميع المواقف»[٢٩]. فالنقاش الذي جرى في سقيفة بني ساعدة وأسفر في النهاية عن مبايعة أبي بكر خليفة للرسول (أي يتولى أمر المسلمين بعده)، كان نقاشًا سياسيًا محضًا، وقد حسمه ميزان القوى السياسي/ الاجتماعي (القبيلة). لقد اعتبر المسلمون القضية مسألة اجتهادية، وتعاملوا معها بوصفها كذلك، وراعوا ميزان القوى والمقدرة والكفاءة ومصلحة المجتمع الإسلامي الوليد، وكان ذلك كله محكومًا بمنطق «القبيلة»[٣٠]، فسارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة وبايعوا زعيمهم سعيد بن عباد، فخطب سعيد: «يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب.. فشدوا أيديكم بهذا الأمر»، ثم قالوا «[...] منا أمير ومنكم أمير». وبعد أن أتى عمر وأبو بكر على رأس المهاجرين، قال أبو بكر: «وإن العرب لا تدين إلّا لهذا الحي من قريش»، وعندما تردد الأنصار أمام مبايعة المهاجرين لأبي بكر، رد عمر على قضية «منا أمير ومنكم أمير»: «هيهات هيهات، لا يجتمع سيفان في غمد واحد. إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلّا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم»[٣١].

كما أن الطريقة التي بويع فيها عمر وعثمان وعلي، والتي اعتمدت كذلك النقاش والمشاورة، راعت أيضًا ميزان القوى القبلي، فيرى الجابري – استنادًا إلى هذا التاريخ – أن مسألة «العلاقة بين الدين والدولة لم تُطرح لا في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين»، بل إن هذه المسألة «لم تكن مطروحة، ولا كان يمكن أن تُطرح. إنها من المسائل التي لم يكن من الممكن التفكير فيها، لأن كل شيء في المجتمع الإسلامي هو الإسلام، ماعدا ما حرّمه الله بنص القرآن أو على لسان الرسول. وليس هناك نص من هذا النوع يلزم المسلمين بنوع من الحكم معيّن»[٣٢]. لقد اعتبر الصحابة القضية مسألة اجتهادية، وتعاملوا معها بوصفها كذلك، فاعتبروا ميزان القوى، وراعوا المقدرة والكفاءة ومصلحة الدولة[٣٣]. ولا يختلف الأمر في ما يخص الخلاف بين المهاجرين أنفسهم. يذكر الجابري قول أبي سفيان لعلي بن أبي طالب: «ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش (أبو بكر من قبيلة تيم القرشية الضعيفة). والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلًا ورجالًا»!

خرج الأمر من الأنصار نهائيًا، فأصبحت الدولة دولة قريش بلا منازع. إن أبناء قريش هم الذين قضوا على حركات التمرد والردة، ونازلوا الدولتين العظميين في ذلك الوقت، الفرس والروم. والشيء الذي لا بد أن يكون مهيمنًا على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشًا وبني عمومتها من قيس عيلام أصبحا يحكمان (العرب). وقد أوجد «الفتح» زمن عمر وضعية قبلية جديدة تتميز بتجميع القبائل في معسكرات (أمصار) كوحدات مستقلة، ولكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي يذكي العصبيات الخاصة داخل العصبيات العامة من جهة، ويوقظها بعضها ضد بعض من جهة أخرى[٣٤]. كما أن الثورة على عثمان حرّكتها عوامل أخرى على مستوى «الغنيمة» و«العقيدة»، واكتسبت، على مستوى (القبيلة)، «طابع ثورة العرب على قريش». كما أن الإمام علي، وفي محاولة منه لإقامة نوع من الانسجام في جيشه، عقد حلفًا بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش[٣٥].

أما في ما يتعلق بـ«الغنيمة»، فيؤكد الجابري أنه كان لها «شأن كبير جدًا»، «وهل هناك (أفضل) من مدينة يتلقى أهلها رزقهم مما يأتيهم من غنائم؟»[٣٦]. ولما كانت الغنائم في زمن أبي بكر قليلة، «فنحن نتصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم»، غير أن الوضعية تغيرت في زمن عمر بن الخطاب الذي فاضل بين الناس في «العطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة)، والأسبقية في الإسلام (العقيدة) بعد تأسيس «ديوان العطاء»، ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة[٣٧]. هذا النظام قام على أساس توزيع الجزية على الأفراد والخراج على الأرض، فيقول الجابري «هكذا صار اقتصاد (الغنيمة) يقوم على ركنين اثنين: الخراج وضمنه الجزية من جهة، والعطاء من جهة أخرى. إنه: الاقتصاد الريعي بالاصطلاح المعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ريعية. هذا الطابع الريعي للاقتصاد والدولة في الإسلام ترسَّم منذ عمر بن الخطاب. قال علي لابن الأشتر واليه في مصر (..الناس كلهم عيال على الخراج وأهله)»[٣٨].

نماذج تراثية يمكن لحداثتنا السياسية أن تنتظم فيها

يذكِّر الجابري بأن أتباع محمد (ﷺ) لم تربطهم بالنبي علاقة الملك باتباعه، بل أطّرتهم علاقة مختلفة، ورسم القرآن الكريم الأسس التي تُبنى عليها هذه «الصحبة»، فذكر منها فكرة «الشورى»: «أمرهم شورى بينهم» و«وشاورهم في الأمر» و«أنتم أدرى بشؤون دنياكم». هذه الأفكار يعتبرها الجابري معالم ثلاثة في «نموذج» للحكم يختلف عن نموذج «الراعي والرعية» الذي عرفته حضارات الشرق القديمة، ويختلف عن النموذج السلطاني الإسلامي، نموذج «الراعي والرعية» الحاضر في الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية والإسلامية، عن طريق اقتباسها مضمون الفكر الشرقي القديم. فقد تجلى النموذج الإسلامي في الحديث النبوي الذي يقطع مع مفهوم «الراعي والرعية»، ويعطي مضمونًا جديدًا للرعاية، وهو حفظ الأمانة والمسؤولية، موزعة على جميع أفراد المجتمع، كلّ بحسب وظيفته؛ فقد جاء في الحديث: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها...الخ». ثم يخلص إلى القول: «تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية عن (الحاكم) في الإسلام، إسلام عهد النبوة. إنه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة (وأمرهم شورى بينهم) و(شاورهم في الأمر) و(أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، و(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجَّهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد»[٣٩].

نوّه الجابري أيضًا بتمسك العهد الراشدي بـ«الشورى»، وذلك انطلاقًا من الحوارات الصاخبة التي جرت في السقيفة: ما إن سمع الصحابة بخبر وفاة النبي حتى بادروا إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة (وأمرهم شورى بينهم) فتداولوا في (الأمر) أحرارًا من كل قيد. وقد حصلت مشادة كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. وعبَّر أبو بكر عن ذلك في خطبته: «يا أيها الناس إني قد وليت

عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على باطل فسدّدوني». لقد طُبقت «الشورى» زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تتلاءم مع ذلك العصر، غير أن «الفتنة» وحوادثها الدامية إنما تعبّر، في نظر الجابري، «عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي، ويتجلى هذا الفراغ في القضايا الثلاث الرئيسية.. ١-عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة..٢-عدم تحديد مدة ولاية (الأمير)... ٣- عدم تحديد اختصاصات الخليفة»[٤٠].

من خلافة الشورى إلى الملْك السياسي

يستشهد الجابري بحديث نبوي مشهور، ونصّه: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا بعد ذلك»، ليؤكد أن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنّة، من هذا الحديث، هو، بالإضافة إلى إقرارهم بتبدل طبيعة السلطة من «الخلافة» إلى «الملْك»، أنهم يريدون أيضًا إضفاء نوع من الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ«الملك» في الإسلام، ومن خلال إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاؤوا من بعده، على الخلفاء الأمويين والعباسيين وغيرهم. إذن، يكتسب «الملْك العضوض» الذي أقامه معاوية شرعيته الدينية ليس فقط من «البيعة» التي كانت بـ«الإجماع»، حتى سمّي عام تولية معاوية وتنازل الحسن «عام الجماعة»، بل أيضًا من كونه جاء تصديقًا لما سبق أن أخبر به النبي (ﷺ). كما أنه ينبه إلى حقيقة أخرى ترتبط بهذه المسألة، وتتعلق بما يسمّيه «الضمير السني» الذي ينظر إلى «ملك» معاوية أولًا بوصفه البديل من الفتنة. وإذا كان عطف المؤلفات السنية على الإمام علي «كبيرًا وعميقًا»، فإن «العقل السياسي» عند أهل السنّة عمومًا لا يُخفي امتعاضه من تردده. ومهما يكن، فقد تعامل أهل السنّة مع النتيجة التي أسفر عنها الصراع بين معاوية وعلي على أساس المبدأ القائل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون»، فينتهي الجابري إلى القول: «وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولًا وقبل كل شيء، فإننا سنجد أن (ملك) معاوية كان فعلًا (دولة السياسة) في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدًا إلى اليوم»[٤١].

بناء على هذا يذكر الجابري أن معاوية دشن خطابًا سياسيًا مختلفًا، واقترح «عقدًا» آخر جديدًا، عقدًا «سياسيًا» يقوم على «المنفعة» و«المشاركة»، لكن لا في السلطة بل في ثمراتها: الغنيمة. بل إن معاوية يلتزم بأن «لا أحمل سيفًا على من لا سيف له»، وبقوله «إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطتنا»[٤٢].

الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد بالمحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. سيصبح فعل هذه المحددات مع «ملك» معاوية فعلًا يمارس بتوسط السياسة[٤٣]، وذلك لأنه جرى «انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تُمارس فيه السياسة كسياسة»؛ إذ إن دولة الخلفاء الراشدين كانت – في رأي الجابري – دولة فتوحات، كان فيها الأمراء/ القادة العسكريون رجال دين في الوقت نفسه، وبالتالي لا يمكن في مثل هذا المجتمع أن تُمارس السياسة كسياسة؛ كانت السياسة تطبيقًا للدين وخادمة له. كما أن دولة الخلافة كانت بلا «مجال سياسي» لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية).

تغير الوضع تمامًا مع الدولة الأموية؛ فقد حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة»، فانفصل في شخصه «الأمير» عن «العالِم»، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة، فصار «الأمراء» فيها فريقًا و«العلماء» فريقًا آخر، بينما انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش ومعسكر العرب (من اليمن وربيعة) وعلى رأسه علي بن أبي طالب[٤٤]. لكن بما أن المعارضة للأمويين، وبالتالي لـ«قريش»، كان رمزها علي بن أبي طالب، فإنها جعلت من قرابته للنبي علاقة قرابة «روحية» تتجاوز النسب وتسمو عليه، فشكل هذا مظهرًا من مظاهر اختراق «القبيلة». وقد بقيت «القبيلة» تمارس مفعولها كاملًا على مستوى الأشراف ورجال الدولة، في المقابل خف مفعولها في صفوف الرعية، فجعل هذه المعارضة السياسية للأمويين تتلون بألوان هذا المجتمع المدني الناشئ والمتنوع[٤٥]. أما الخوارج الذين مارسوا الازدواجية، فقد كانوا تحت مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد، في وقت كان شعارهم الشهير (لا حكم إلا لله) يمثل أكبر تحد لـ«القبيلة» منذ المرحلة المكية[٤٦]. وإلى جانب من آثر الاعتكاف أو الحياد من الصحابة والقراء، تطور موقع الموالي الذين أصبحوا قوة اجتماعية لا يستهان بها، وبرزت مجموعة منها «إنتليجنسيا» جعلت من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة»، ضدًا على «القبيلة» وأيديولوجيتها.

كان العطاء السياسي (الغنيمة) الوسيلة المفضّلة لدى الأمويين لممارسة السياسة في «القبيلة»، لإسكات خصومهم وشل معارضيهم، مستفيدين من موارد الدولة الريعية: الغنائم والخراج. وروّج الأمويون لأيديولوجية «الجبر» لتعزيز حكمهم: «لقد دشن معاوية القول في الأيديولوجيا الجبرية الأموية وسيعمل ولاته والخلفاء الأمويون من بعده على تكريسها تكريسًا»[٤٧]. واعتمد هؤلاء الخلفاء على القول بالجبر كأيديولوجيا والعطاء كممارسة سياسية، فكان هذا وذاك هما أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم. وعندما نجحت الثورة العباسية في إقامة دولتها، لم يكن من الممكن أن يعتمد رجالها أيديولوجية الجبر الأموي، فقالوا بـ«إرادة الله ومشيئته»؛ فخطب المنصور: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، فأصبح الخليفة العباسي (خليفة الله) و(سلطانه في أرضه)، وأصبح ذلك هو أساس الشرعية عنده»[٤٨].

ميّز الجابري بين العهدين الأموي والعباسي والعصور التالية في طريقة توظيف المحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة)؛ فالمعطيات التاريخية الجديدة تفرض التمييز بين دول المركز (بغداد القاهرة قرطبة) ودولة الأطراف. وقد برز نموذج جديد للدولة الإسلامية يختلف في كثير من الوجوه عن نموذج الدولة الأموية. فالنموذج العباسي «يتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنتظمها بنيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أما البنية العميقة فتبقى دائمًا محكومة بالمحددات الثلاثة (القبيلة) و(الغنيمة) و(العقيدة)، التي تتناوب على (التحديد النهائي) حسب الظروف. وأما البنية السطحية، فيتطلب وصفها إدخال مفهومين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما: مفهوم (الخاصة)، ومفهوم (العامة)..»[٤٩]؛ فأصبح اللفظان: خاصة / عامة يدلّان على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، لكل منهما سلطتها وتقاليدها الاجتماعية والفكرية الخاصة، وتمخضت عنهما ضرورة «إنزال الناس منازلهم»، حيث كانت تلك القاعدة من مظاهر «العدل» على الصعيدين السياسي والاجتماعي. واحتل الخليفة ذروة الهرم الاجتماعي، تليه الخاصة، ثم تأتي



العامة. ويرى الجابري أن الخاصة الجديدة تختلف عن خاصة الزمن الأموي؛ فبعد أن كان «صحابة» الخليفة الأموي وخاصته من زعماء القبائل التي يعتمد عليهم كجند لدولته يشاركون في السلطة، فإن الخاصة الجديدة العباسية تتكون أساسًا من رجال لهم سمعة وصيت لكنهم لا يملكون سلطة مادية، وهم بتقريب السلطان لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهًا ونفوذًا، ويستمدون جميع مقومات وجودهم كـ«خاصة» من «الأمير». يتفانون في خدمة السلطان، ومهمتهم هي أن يبينوا للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف بالمال[٥٠]. لهذا يبدو كاتب **الأحكام السلطانية** خير معبّر عن وظيفة هؤلاء ودورهم. وقد رافق هذا التغير على مستوى «القبيلة» تغيّر مماثل على مستوى «الغنيمة»، وهو ما عبّر عنه اقتراح ابن المقفع للخليفة المنصور بإصدار قانون ضريبي واحد يطبَّق على جميع النواحي، وهذا القانون الضريبي «يرمي كما هو واضح إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) إلى الاقتصاد (الخراجي) من النمط الآسيوي»[٥١].

وينبّه الجابري إلى التغيرات التي أصابت القبيلة والغنيمة؛ فقد كان العلماء والأمراء فريقًا واحدًا في زمن الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فريقًا والأمراء فريقًا آخر في عهد الأمويين. أما في العصر العباسي، فصرنا أمام وضعية أصبح فيها العلماء والأمراء شخصًا واحدًا، إنه الخليفة، من هنا أتى ترويج الكتّاب المنتجين للأيديولوجيا السلطانية لفكرة أن طاعة الخليفة من طاعة الله، ومن هنا يأتي اقتراح ابن المقفع لتحويل «القبيلة» إلى عسكر و«الغنيمة» إلى وظيفة (= ضريبة محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام[٥٢].

حصيلة الفقه السياسي الإسلامي

أما بشأن «النظريات السياسية» التي واكبت التجربة الفعلية، فرأى الجابري أن نظرية الإمامية رفعت السياسي (الإمامة) إلى مستوى اللاهوت، وتداولت مفاهيم الوصية والعصمة والعلم السري والغيبة والرجعة والمهدية والبداء ونظريات الخوارج (التكفيرية) التي رفعت شعار «لا حكم إلاّ لله»، والخلافة تكون، بحسب رأي أهل السنّة، بـ«الاختيار» لا بـ «النص». أما كيفية «اختيار الخليفة»، فهذا موضوع تقرره موازين القوى، فنظرية الخلافة عند أهل السنّة «هي في جملتها محاولة تقنين لأمر واقع، وبالتالي لم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة والصورة الواقعية التي كان عليها الحكم في الإسلام»[٥٣]. أصبح فقه السياسة محكومًا بثلاثة ثوابت: ١- ضرورة الإمام / الدولة؛ ٢- لزوم طاعة الإمام ما لم يأمر بمعصية؛ ٣- نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي[٥٤]. ويخلص الجابري إلى نتيجة مفادها أن هذه الثوابت تسد الباب أمام أي نظرية إسلامية في الحكم، بما فيها ما يسمّى «نظرية الخلافة»، نافيًا بذلك نفيًا قاطعًا وجود «نظرية للحكم» في الإسلام. ويردّ على من يحتج بالماوردي ليثبت وجود هذه النظرية» بالتشديد على أن عنوان كتاب أبي حسن الماوردي **الأحكام السلطانية والولاية الدينية** يدل على موضوعه، إلّا أنه يستند في ما يقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة إلى «الأحكام السلطانية»، ولم يذكر «الإمامة» في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئًا ينتمي إلى الماضي، وبيّن أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره «صدر أصلًا عن نظام الإمامة»[٥٥]، فكان فقه السياسة في حقيقته

وجوهره، بحسب الجابري، «تشريعًا لماضي الحكم في الإسلام، وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين، ولم يكن تشريعًا لحاضره، ولا لمستقبله»[٥٦]. ويلفت الجابري النظر، في هذا السياق، إلى أن «الأيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية.. في العصر العباسي الأول»[٥٧].

التجديد والنهضة

لاحظ الجابري أن الفكر السياسي الإسلامي الحديث تمحور حول الخلافة، وبالتالي «كان دائمًا كلامًا في سياسة الماضي (الخلافة).. فهو يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوّله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهًا له ونظيرًا، حتى يأتي قياسه عليه»، فيرى السلفيون أن «الإسلام دين ودولة، والحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام... تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعة المعاصرة بمختلف تلويناتها، من قراءتها للتاريخ الإسلامي، بل تأويلها للشرع الإسلامي... فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع، وتقرأ الشرع في التاريخ، تمامًا مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة»[٥٨].

يعود الجابري ليطبق منهجيته «التوفيقية» في التجديد: الانتظام في التراث ودخول في حوار نقدي مع الحداثة الغربية، فيكتب: «يجب أن ننطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية (وأمرهم شورى بينهم)، (وشاورهم في الأمر)، (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تجعل حدًا لمثل ذلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز واضحًا في أواخر عهد عثمان والذي جسمته الثغرات الثلاث: (عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته)»[٥٩]. ومن ثم، ينتقل إلى الضفة الأخرى، إلى التجربة السياسية المعاصرة، فيقول: «وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة، التي هي إرث الإنسانية كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية (رئيس الدولة) في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان. وإن تحديد اختصاصات كلّ من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطات، تلك ثلاثة مبادئ لا يمكن ممارسة (الشورى) في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها»[٦٠]. ولا بد أن يرافق ذلك تجديد لمحددات العقل السياسي التي تشكّل في العمق (اللاشعور السياسي العربي)، فيعبّر عن ذلك بوضوح بقوله: «وبالنسبة للعقل السياسي العربي، فإن (تجديد) محدداته الثلاثة (القبيلة، والغنيمة، والعقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمهمة النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وبهذا التجديد، يجب إذن أن يتجه نقد المحددات إلى ما يؤسس، شعوريًا ولا شعوريًا، العقل السياسي فيهما: إلى (القبيلة) و(الغنيمة) و(العقيدة)»[٦١].

يصبح المطلوب - لدى الجابري - والحالة هذه:

«أ- تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية.. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة

وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)....

ب- تحويل (الغنيمة) إلى اقتصاد (ضريبة)، وبعبارة أخرى، تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي..

ج- تحويل (العقيدة) إلى مجرد رأي: فبدلًا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة، يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف»[٦٢].

هذه هي خلاصة برنامج الجابري (التوفيقي) للنهضة والتحديث السياسيين، ولنهضة العقل السياسي العربي وتحديثه عن طريق تحديث محدداته اللاشعورية. ويبدو هذا البرنامج للكثير من النقاد نوعًا من التلفيق يجمع بين محددات متضاربة المقاصد والمعاني، ويقوم على رصف بعض الأعراض الضعيفة التي شابت الاجتماع السياسي العربي، وهي معروفة لدى الكثير من الباحثين، غير أنه يقصرها في عوامل ثلاثة يضعها في قفص بنيوي مغلق يعيق تقدم العرب السياسي، ويحتاج هذا القفص البنيوي كي ينفتح ليخرج الاجتماع السياسي العربي من قمقمه، إلى محرضات (إلى مفاتيح) على شكل محددات جديدة نهضوية! ولعل التذكير بمفهوم الشورى الإسلامي وبدعوة النبي لأصحابه بأنهم أدرى بشؤون دنياهم وبأنهم كلهم راع وكلهم مسؤول عن رعيته، لعل هذا التذكير يزيد اطمئنان بعض المسلمين إلى أن الحداثة السياسية لا تتعاض مع إيمانهم الإسلامي، إلّا أنه ربما لا يشكل، دائمًا، لكل أطراف الاجتماع السياسي العربي ضرورة لا بد منها للحداثة السياسية العربية ولاندماجهم في هذه الحداثة. كما أنه لا يستقيم نظريًا مع النسق الفكري للحداثة.

خاتمة

لعل شعارَي الديمقراطية والعقلانية اللذين يطرحهما الجابري بديلًا من شعار العلمانية، يحتاجان إلى دور ما للعلمانية التي ينبذها، ويحتاجان إلى دورها في تحييد السياسي عن الديني، وذلك بأن ترتكز الديمقراطية على مفهوم «المواطنة» للتعامل مع الأفراد كمواطنين أحرار خارج دائرة انتمائهم المذهبي. وبالتالي، فإن مفهوم المساواة المدنية والحرية والمواطنة لا تتعارض بأي حال مع مفهوم منفتح للعلمانية، وربما تحتاج إليها كمفهوم إجرائي ينظم العلاقة بين الدين والدولة، ويسهل انبثاق المجال السياسي، وينظم الخلاف بين أطراف الاجتماع السياسي في سياق آليات تداول السلطة بطريقة ديمقراطية سلمية.

ولعل أطروحة الجابري في تشطيره التحليلي للعقل العربي وقسمته، بطريقة جازمة، إلى حقول معرفية ثلاثة (عقل بياني وعرفاني وبرهاني)، غيَّب إلى حد ما الوحدة الجامعة المحددة لهذا العقل. وقد أثقلت أغراضه الأيديولوجية المتعلقة بمفاهيمه عن النهضة ومتطلباتها على متانة نصه، غير أن للجابري حق الريادة في كثير من الأبواب البحثية، فهو أضاء بقعًا من التراث لم يسعف الحظ أحدًا في طرقها من قبل.

الهوامش

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٩، قارن بـ: محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٣٧-٤٠.

(٣) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٦٧-٥٦٨.

(٤) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٥.

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٧-٨.
(٦) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة الجديدة، ١٩٨٢)، ص ٣٩١-٣٩٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.
(٩) الجابري، **فكر ابن خلدون**، ص ٢٠١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(١٢) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٥٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٦-٤٧.
(١٤) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٤٧.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٧) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٩.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٩) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ١٤-١٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٢) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٦٠-٦١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٣.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٢٥) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ١١٢-١١٣.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩١-٩٢.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٣٠) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ١٨-١٩.
(٣١) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ١٣٢-١٣٣.
(٣٢) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٧١.
(٣٣) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ١٣٦-١٣٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩ -١٦٠.
(٣٦) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ١٧١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٣٩) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٦٦-٣٦٧.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.
(٤١) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٣٢-٢٣٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦-٢٣٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٤٥) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٣٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ و٢٣٩.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠١.
(٤٨) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٨٤-٨٥.
(٤٩) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٣١.
(٥٠) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٣٢-٣٣٣ و٣٤٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠-٣٥١.
(٥٣) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٦٩-٧٠.
(٥٤) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٥٦-٣٥٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٠-٣٦١، والجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٨٦.
(٥٧) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٣٩.
(٥٨) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٦٥-٦٧.
(٥٩) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٧٢.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

ريشار جاكمون

تدويل الأدب العربي الحديث

من جائزة نوبل لنجيب محفوظ إلى رواية عمارة يعقوبيان*

ترجمة: محمد الجرطي**

حتى لكي نُكوّن فكرة عن مكانة الأدب العربي في الفضاء العالمي للأدب، فإن الوسيلة الأفضل هي الانطلاق من كتاب بسكال كازانوفا **الجمهورية العالمية للآداب** (١٩٩٩) الذي ساهم بشكل كبير في تجديد تصورنا للأدب المقارن، وأقحم تمامًا هذا المفهوم للفضاء الأدبي العالمي. تبيِّن بسكال كازانوفا في كتابها أن «رأس المال الأدبي» موزع بشكل غير متساوٍ بين مختلف الأمم، وخصوصًا حين نعود إلى تاريخ تشكُّل الآداب الأوروبية انطلاقًا من عصر النهضة، كما تبيِّن أن باريس شكلت بالتدريج مركز هذا الفضاء الأدبي العالمي، وكيف أن هذا الفضاء اغتنى وتعقد في مراحل متعددة: مرحلة تشكل الآداب القومية للأمم الكبرى، ثم آداب الأمم الأوروبية الصغرى إلى حدود القرن التاسع عشر، ثم القرن العشرين، مرحلة ظهور آداب الأمم غير الأوروبية، وخصوصًا آداب المستعمرات القديمة.

في ما يتعلق بهذه الآداب الأخيرة (آداب المستعمرات القديمة)، تهتم كازانوفا اهتمامًا حصريًا بالآداب المكتوبة باللغات الأوروبية، ولا سيما آداب أميركا الجنوبية، المكتوبة باللغتين الإسبانية والبرتغالية، والآداب المكتوبة باللغة الفرنسية في أفريقيا وجزر الكاريبي والعالم العربي، والآداب المكتوبة باللغة الإنكليزية في القارات الثلاث (أميركا وأفريقيا وآسيا). من المدهش أن نلاحظ أن الآداب المكتوبة باللغات غير الأوروبية تبقى غائبة عن هذه اللوحة الشاسعة للفضاء الأدبي العالمي التي قامت كازانوفا برسم معالمها.

لغياب الآداب غير الأوروبية عن الفضاء العالمي مغزى ودلالة كبرى في نظر الكاتب الأنتيلي رافاييل كونفيو، الذي يعزو هذه الظاهرة إلى «الصوت الأوروبي المنتصر»، بمعنى الهيمنة المطلقة للغات الأوروبية في الفضاء الأدبي العالمي (**عالم الكتب**، ١٧ آذار/ مارس ٢٠٠٦). لكن هذه اللوحة تبقى في حاجة إلى توضيح دقيق. إن الأدب الياباني، على نحو خاص، هو أول أدب مكتوب بلغة غير أوروبية استطاع أن يحوز لنفسه مكانة في هذا الفضاء العالمي، وذلك منذ سنوات

---

* في الأصل: Richard Jacquemond, «L'Internationalisation de la littérature arabe moderne, du prix Nobel de Naguib Mahfouz (1988) à L'Immeuble Yacoubian (2006)».

** باحث ومترجم من المغرب.

الخمسينيات والستينيات. وكانت أول جائزة نوبل آسيوية تلك التي مُنحت للكاتب الياباني كواباتا (١٩٦٨) - إذا ما استثنينا حالة طاغور (نوبل ١٩١٣) باعتباره كاتبًا لا نظير له من نواحٍ عديدة.

انضاف اليوم إلى الأدب الياباني الأدب الصيني، منذ أن رُفعت الضغوط السياسية التي كانت تثقل كاهل الكتّاب في أعمالهم الإبداعية إلى حدود سنوات الثمانينيات، وخصوصًا منذ الازدهار الاقتصادي: إن ظهور هاتين الدولتين كقوتين اقتصاديتين ارتبط بشكل مباشر باندماجهما في الاقتصاد العالمي. كما أن الأدب الكوري بدأ يكتسب مكانة مهمة في الفضاء العالمي، وذلك بفضل الجهد المبذول من طرف الكتّاب الكوريين لأسباب تتعلق بحجم الدولة (إذ إن كوريا [الجنوبية] أكثر تقدمًا من الصين، لكنها أصغر منها من الناحية الجغرافية).

لكن اليابان والصين وكوريا [الجنوبية] تتميز بخصوصية فريدة، فهي لم تعانِ كثيرًا من الاستعمار، وبقيت في مجملها دولًا أحادية اللغة. لقد نجحت هذه الدول وبقيت في مأمن من الهيمنة الكولونيالية للغة الأوروبية، وشرعت في تحديث إبداعها الأدبي بلغاتها المحلية الخاصة. بالنسبة إلى الآداب الوطنية الأخرى التي تستخدم اللغات غير الأوروبية، في أفريقيا وآسيا، فإن اندماجها في الفضاء الأدبي العالمي يعرف إشكالًا مزدوجًا؛ فمن جهة، تندرج هذه الآداب، على الرغم من شروعها في عملية تحديث أدبية خلال القرن العشرين، في سياقات سياسية واقتصادية سابقة على مرحلة العولمة. وهناك من جهة أخرى كون هذه الآداب كانت تواجه في الفضاء الأدبي نفسه منافسة إنتاج أدبي يستخدم اللغات الأوروبية الاستعمارية (الفرنسية والإسبانية والبرتغالية).

بالنسبة إلى العالم العربي، من المدهش أن نلاحظ في الواقع أن الأدب المكتوب باللغة الفرنسية، وهو الذي كنا نعتقد أنه مرتبط باللحظة الاستعمارية ومنذور للاختفاء بعد الاستقلال وسياسات التعريب التي تلت تلك المرحلة، قد عرف انطلاقة جديدة بدءًا من سنوات الثمانينيات. لا أتكلم فقط على نتاجات الكتّاب العرب المهاجرين في فرنسا، كالطاهر بن جلون وإدريس الشرايبي... بل أيضًا على إنتاجات أدبية باللغة الفرنسية لكتّاب يقيمون في بلدانهم وينشرون أعمالهم في فرنسا، أكان لنخبة قليلة من القراء أم للأغلبية من القراء في بلدانهم الأصلية.

يجري في دول المغرب العربي الثلاث (المغرب والجزائر وتونس) اليوم نشر الكثير من الأعمال الأدبية باللغة الفرنسية: في الجزائر، تسجل الإصدارات بالفرنسية النسبة الأكبر، وفي المغرب، تتفوق العربية بشكل ضئيل في ما يخص نشر الأعمال الأدبية، وفي تونس، تمثّل الفرنسية ربع الإصدارات الأدبية الوطنية. هناك حالة رمزية هي حالة الجزائري رشيد بوجدرة الذي بدأ الكتابة والنشر بالفرنسية في سنوات الستينيات والسبعينيات، ثم انتقل إلى الكتابة باللغة العربية في أواخر السبعينيات، لحظة حملة التعريب القوية في الجزائر، ثم عاد إلى الكتابة باللغة الفرنسية في سنوات التسعينيات.

هذا الثبات والاستمرار غير المتوقعين للفرنسية كلغة للتعبير الأدبي في دول المغرب العربي، في الوقت الذي تتقدم فيه العربية من جهة أخرى في كل المجالات الثقافية في البلدان الثلاثة (المغرب

والجزائر وتونس)، هما خير دليل على الهيمنة الأدبية التي تمارسها باريس بشكل خاص على الكتّاب المغاربيين. على العكس من ذلك، يبقى لبنان الدولة العربية الوحيدة في الشرق التي حافظت فيها اللغة الفرنسية على وضعية قوية، مع العلم أن الكتابة الأدبية باللغة الفرنسية عرفت في لبنان تراجعاً مستمرًا، وتحتل اليوم وضعًا متخلفًا جدًا (أتكلم على الكتّاب الذين يعيشون في لبنان وينشرون أعمالهم فيها، وليس على نتاجات كتّاب الشتات اللبنانيين). ويعود سبب هذا الفارق بين لبنان ودول المغرب العربي إلى اندماجهم الخاص في الفضاء الأدبي العربي؛ فلبنان كان دومًا، وما زال، في قلب هذا الفضاء، إذ إن الكتّاب اللبنانيين المعاصرين يعتمدون على النشر الوطني الذي راهن أساسًا على تصدير الأعمال الأدبية نحو السوق العربية الكبيرة التي اندمجوا فيها بشكل طبيعي. وعلى العكس من ذلك، كانت دول المغرب العربي دومًا وتاريخيًا على هامش العالم العربي، وهذا الوضع الهامشي تفاقم بسبب الاستعمار الفرنسي.

إن الكتّاب المغاربيين الذين يكتبون باللغة العربية مهمَّشون بشكل مضاعف: مهمَّشون في الفضاء العالمي مقارنة بنظرائهم الفرنكوفونيين، ومهمَّشون في الفضاء الأدبي العربي مقارنة بنظرائهم الشرقيين.

باختصار، وحتى نعود إلى كتاب بسكال كازانوفا الذي اتخذناه في البدء «مؤشرًا» على مكانة مختلف الآداب القومية في الفضاء العالمي، نشير إلى أن الكتاب يخصص مكانة صغيرة للكتّاب العرب باللغة الفرنسية، وعلى رأسهم كاتب ياسين ورشيد بوجدرة، لكنه يتجاهل تمامًا نظراءهم من الكتّاب باللغة العربية. الكاتب الوحيد باللغة العربية والمذكور في هذا الكتاب هو المصري نجيب محفوظ بمناسبة فوزه بجائزة نوبل للآداب.

لكن الكاتبة كازانوفا لم تذكر أي شيء بخصوص أعمال نجيب محفوظ أو الأدب العربي. هذا الغياب هو سمة عرضية للمكانة التي يحتلها الأدب العربي في الفضاء العالمي؛ مكانة هامشية جدًا. لماذا؟ لقد آن الأوان كي نقحم الكلمة المفتاح التي تعوزنا منذ بداية هذا العرض: الترجمة؛ فالترجمة إلى إحدى اللغات المركزية في الفضاء العالمي هي الشرط الأول للوصول إلى هذا الفضاء. إلى وقت قريب، كانت اللغة الفرنسية هي المهيمنة في هذا الفضاء. وتؤكد كازانوفا أن هذا الأمر ما زال على حاله، وهي لا تزال ترى في باريس مركزًا للفضاء الأدبي العالمي. هذه النقطة في تحليل كازانوفا في كتابها هي المسألة الأكثر إثارة للجدل. من الواضح اليوم أن هذا المركز انتقل إلى لندن ونيويورك، وأن الإنكليزية هي اللغة المهيمنة في المبادلات الاقتصادية والتجارية والعلمية على المستوى العالمي، الشيء الذي يؤثر من جهة أخرى في طبيعة هذه المبادلات، لأن محور لندن – نيويورك يرتكز على أسس أكثر تبعية من حالة باريس في فترة سيادتها للفضاء العالمي. لكن من الصحيح أيضًا أن في هذا الفضاء العالمي تدافع اللغة الفرنسية عن مكانتها مقارنة بباقي لغات العالم الأخرى، نظرًا إلى التاريخ ورأس المال الأدبي الذي راكمته باريس، ونشاط ناشريها ومترجميها ووكلائها الأدبيين.

مجمل القول، ومهما يكن الأمر، هو أنه لكي يحظى أدب ما اليوم بمكانة في هذا الفضاء، إذا لم يكن مكتوبًا بالفرنسية أو الإنكليزية، فيجب

أن يُتَرجم إلى إحدى هاتين اللغتين، لا لأن الترجمة إليهما هي مفتاح الاعتراف في الأسواق الأنغلوساكسونية والفرنكوفونية فحسب، بل لأن الترجمة إلى اللغات الأخرى تتم انطلاقًا من هذه الترجمة أيضًا. وهكذا يتم الاعتراف باللغات والآداب الأخرى: يعتمد الأكاديميون السويديون في جائزة نوبل في أثناء اختيارهم من يستحقون الجائزة على الترجمتين الإنكليزية والفرنسية لأعمال الكتّاب في العالم أجمع. لقد نال نجيب محفوظ جائزة نوبل لأن أعماله تُرجمت إلى الفرنسية والإنكليزية.

لنعُد إلى أدبنا العربي ونحاول تحديد موقعه في التيار الأدبي العالمي. بدأ الأدب العربي يدخل مرحلة التحديث بالتزامن مع الآداب الصينية واليابانية في مطلع القرن العشرين، وذلك بفضل اتصاله بالآداب الأوروبية وتفاعله معها عن طريق حركة مهمة في الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.

إن الرواية والمسرح العربيين الحديثين رسخا وجودهما بالتدريج في العقود الأولى من القرن العشرين، بفضل استيعابهما أشكالًا وأجناسًا ذوات أصول أوروبية، وإضفاء صبغة اجتماعية محلية عليها على مستوى المضمون. وفي غضون العقود التالية، اغتنى الأدب العربي بشكل كبير، وتجذر من جهة في باقي مناطق العالم العربي (العراق والمغرب العربي والسودان وشبه الجزيرة العربية)، ومن جهة أخرى، وبتجاوزه النماذج الأوروبية، تجاوز المفارقة القائمة بين الشكل المستورد والمحتوى المحلي، ليبدع ما يسمّى «حداثة خاصة» (بمعنى الخصوصية العربية)، ولا سيما عندما اكتشف أنساقًا تقليدية في التعبير وأدمجها في الأشكال الحديثة على شاكلة «الواقعية السحرية» لآداب أميركا اللاتينية إلى حد ما. أما الشعر، فعرف تطورًا مختلفًا؛ هذا الجنس الأدبي المهيمن بامتياز في الثقافة العربية، كما هو الشأن في معظم الثقافات الكلاسيكية، بدأ مرحلة التحديث باكتشافه ومحاكاته لتراثه الشعري الخاص – المرحلة المسمّاة الكلاسيكية الجديدة أو مرحلة الإحياء. وفي مرحلة لاحقة، انفتح الشعر العربي عبر الترجمة على تعابير شعرية أوروبية حديثة، ودخل غمار التحديث عن طريق القطيعة مع قواعد العروض التقليدي – القطيعة التي بدأت في سنوات الأربعينيات وما زالت مستمرة إلى اليوم، لكن من دون أن تختفي الأشكال الشعرية التقليدية: ما زالت حية وراسخة برعاية المؤسسة المدرسية.

إلى حدود سنوات الستينيات بل السبعينيات، ظلت هذه التطورات مجهولة تمامًا وغير معروفة خارج المجال العربي، نظرًا إلى أن لا شيء تقريبًا من هذا النتاج الأدبي العربي الحديث تُرجم إلى لغات أجنبية. أما الكتّاب العرب من الجيل المسمّى جيل الرواد الذين ولِدوا بين سنتي ١٨٨٠ و ١٨٩٠ وهيمنوا على المشهد الثقافي العربي بين الحربين العالميتين، فكان الكاتب الوحيد منهم صاحب المكانة والحضور الدولي في الفضاء الأدبي العالمي هو اللبناني جبران خليل جبران، لكنه يبقى مدينًا بهذه المكانة لعمله المكتوب باللغة الإنكليزية بعنوان دال ومعبّر (**النبي**)، وهو عمل شرقي نظير لرواية **الخيميائي** للكاتب باولو كويلو.

هناك نوع من الانتقاص في تصنيف هذا الكاتب على هذه الشاكلة، لكن هذا التصنيف يعود إلى كون هذا الكاتب ومؤلّفه لم يحظيا، على الرغم من نجاحهما على المستوى العالمي، بقبول في فضاء الأدب العالمي.

أعمال أدبية أخرى تُرجمت إلى لغات أجنبية، لكنها لم تحظَ بقبول فعلي. من بين هذه الأعمال، السيرة الذاتية لطه حسين **كتاب الأيام**. نتوقف للحظة عند هذه الحالة لأن طه حسين يُعتبر أكبر كاتب عربي في النصف الأول من القرن العشرين. وسُمّي عميد الأدب العربي، وفي السنوات الأخيرة من حياته بُذلت محاولات عديدة لمنحه جائزة نوبل في الآداب، لكن بلا طائل. ومن أسباب هذا الفشل كون أعماله الأدبية لم تُترجم إلى لغات أجنبية.

خمس عشرة سنة بعد وفاة طه حسين، وبالتحديد في سنة ١٩٨٨، نال مواطنه نجيب محفوظ (١٩١١ - ٢٠٠٦)، كأول كاتب عربي، جائزة نوبل في الآداب. وقد كان في تلك المرحلة أول كاتب عربي أيضًا تُرجمت العشرات من أعماله إلى الإنكليزية والفرنسية، وأول كاتب عربي كرس مسيرته الأدبية الطويلة للكتابة الروائية بصورة حصرية. أسلافه من الأدباء، بمن في ذلك طه حسين، كانوا متعددي الموضوعات وأصحاب مصنفات في مجالات أدبية مختلفة. هذا الاهتمام الحصري لنجيب محفوظ بالرواية (والقصة) هو أحد مفاتيح نجاحه العالمي. في الواقع، إن الرواية، من بين الأجناس الأربعة العامة للحداثة الأدبية (الرواية والقصة والمسرح والشعر)، هي الجنس الأدبي الوحيد الذي يقدم منفذًا شاسعًا لولوج السوق العالمية عن طريق الترجمة. في الفضاءات الأدبية المركزية، الرواية هي الجنس المهيمن في سوق النشر الوطنية، والأجناس الأدبية الأخرى تصمد وتحافظ على بقائها لأنها ترتكز على نقاط أخرى غير النشر (الصحافة بالنسبة إلى القصة، والخشبة بالنسبة إلى المسرح، أما بالنسبة إلى الشعر، فالأمر أكثر تعقيدًا...). لكن حين يتعلق الأمر بالأدب المترجَم، لا يكون لهذه الدعامات البديلة وجود، ومشكوك في فعاليتها، ويبقى النشر طريق الوصول العادي للترجمة. نلاحظ، فضلًا عن ذلك، أنه كلما قلّت ترجمة النتاج الأدبي الأجنبي، جنحت هذه الترجمات إلى الاقتصار على الجنس الروائي.

في المقابل، ينبغي القول إن أعضاء لجنة نوبل لا يحترمون ميول السوق العالمية للأدب؛ فهُم حتى اليوم يتوّجون الشعراء وكتّاب المسرح والكتّاب المتعددي الموضوعات. لكنهم في سنة ١٩٨٨ اختاروا نجيب محفوظ، وهو روائي، بل روائي على الطريقة الكلاسيكية. إن أعمال محفوظ الروائية التي يمتد زمنها أكثر من نصف قرن، من سنة ١٩٤٠ إلى بداية التسعينيات، هي أعمال متنوعة إلى درجة أنه يمكن القول إنها وحدها أعادت إنتاج كل تاريخ الرواية العربية الحديثة: الرواية التاريخية في البدايات، ثم الرواية الواقعية، تارة «الطبيعية» وتارة أخرى «السيكولوجية»، ثم مرحلة التشظي انطلاقًا من سنوات الستينيات في اتجاهات متعددة (الرواية الفلسفية أو «الفكرية» في سنوات الستينيات، والحكاية العجائبية القصيرة بعد سنة ١٩٦٧، ومحاكاة التراث السردي السابق في سنوات السبعينيات...).

غير أن ما سيضمن نجاح نجيب محفوظ العالمي هو الميول الأكثر إغراقًا في التقليدية في أعماله الأدبية، بمعنى الأكثر تطابقًا مع أصول الرواية الواقعية الأوروبية في القرن التاسع عشر، أي روايته الواقعية الكبيرة في سنوات الأربعينيات والخمسينيات من **زقاق المدق إلى الثلاثية**. وبالتالي، فإن مفتاح هذا النجاح يكمن في هذه المفارقة، ميزة الرواية العربية في مرحلة بداياتها الناضجة بين الشكل المستورد والمحتوى المحلي.

إن أعمال نجيب محفوظ قابلة «للتصدير» والترجمة إلى اللغات الأجنبية لأنه يسرد علينا قصصًا بشكل

مألوف لدينا، ولأنه يعرض لنا في الوقت نفسه قضايا المجتمع العربي المعاصر في نسخته القاهرية (نسبة إلى مدينة القاهرة). ولد نجيب محفوظ سنة ١٩١١، وتلقى تعليمه في مرحلة ما بين الحربين، هذه المرحلة الذهبية لمصر الليبرالية والكولونيالية. وجسّد في مساره الشخصي والسياسي قيم التمدن والتسامح والتحضر لمصر الخالدة... هذه المزايا ساهمت كلها في نجاحه العالمي. في سنة ١٩٨٨، تُرجمت خمس أو ست من أعماله إلى الفرنسية والإنكليزية. وعند وفاته سنة ٢٠٠٦، كانت ترجماته تُعد بالمئات وبلغات قاربت الثلاثين. يتوفر محفوظ على أكثر من ثلاثين عملًا أدبيًا منشورًا بالفرنسية والإنكليزية والألمانية والإسبانية. وقد تتبّعنا في هذه اللغات المختلفة رواياته التاريخية في سنوات الأربعينيات، وأعمال أدب الأطفال ذي القيمة الأدبية المحدودة...

لكن هل لكل هذه الأسباب، يمكن اعتبار نجيب محفوظ كاتبًا نوعيًا، كاتبًا توافرت في أعماله معايير العالمية، وموضوعًا للتدريس والبحث خارج المجال المحدود جدًا للمستعربين المتخصصين في الأدب العربي الحديث؟ تبقى هذه الدراسات محدودة وقليلة على المستوى العالمي. إن نجاح محفوظ نجاح عام؛ فهو لم ينل حقاً الاعتراف الأدبي – ماعدا جائزة نوبل التي تبقى بطبيعة الحال جائزة عالمية مرموقة. إن غياب نجيب محفوظ في كتاب بسكال كازانوفا غياب بليغ ومعبّر. فمحفوظ يُعتبر كاتبًا مقلدًا وبارعًا وموهوبًا؛ إنه ديكنز أو زولا العربي، كما يذكر ناشرو أعمال محفوظ على أغلفة كتبه، لكن محفوظ ليس بكاتب مجدد ومبتكر على شاكلة جيمس جويس وفولكنر وغارسيا ماركيز الذين أحدثوا ثورة في الجنس الروائي، إذ انطلقوا من وضع هامشي في البدء، واستطاعوا، عن طريق التجديد والابتكار الإستطيقي، احتلال مكانة مركزية في الفضاء الأدبي العالمي. قضية نجيب محفوظ قضية موضوع كولونيالي بامتياز: إنه يقلد أساتذته بإتقان لكنه لا يتجاوزهم أبدًا (إنني هنا أحلل بطبيعة الحال التصور السائد عن نجيب محفوظ في الخارج، ولا أعبّر عن وجهة نظر شخصية).

والحالة هذه، ليس نجيب محفوظ الوحيد بين كتّاب الأدب العربي الحديث الذي تُرجمت أعماله الأدبية، بل هناك العشرات من الكتّاب الآخرين الذين تُرجمت أعمالهم إلى لغات أوروبية متعددة. في الأسواق الرئيسية لقارة أوروبا – في فرنسا وألمانيا وإسبانيا وإيطاليا – يوجد منذ عشرين سنة أو ثلاثين انفتاح على الآداب المترجمة من مناطق هامشية، استفاد منها الأدباء العرب المعاصرون. تخص هذه المسألة بعض الأعمال، غير أن مبيعاتها تبقى ضعيفة، لكن مقارنة بانعدامها في المرحلة السابقة، فمن الأكيد أن ثمة تقدمًا وحضورًا نسبيًا لهذه الآداب في الفضاء العالمي. في الأسواق الأنغلوساكسونية، وخصوصًا في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، الوضع غير إيجابي لأن المكانة التي تخصصها للأدب المترجم تبقى مكانة هامشية على العموم (٣ إلى ٥ في المئة من العناوين في مقابل ١٥ إلى ٢٠ في المئة في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا)، لكن على الرغم من ذلك، ثمة حركة ضعيفة في الترجمة من العربية إلى الإنكليزية تعتمد أيضًا – وهذه خصوصية السوق الأنغلوساكسونية – على سوق الشرق الأوسط (المغتربين والسياح...).

لكن اليوم، وبعد عشرين أو ثلاثين سنة من بداية حركة الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية، ما هي مكانة الأدب العربي الحديث في السوق العالمية؟ إنها مكانة هامشية تمامًا، سواء بلغة الاقتصاد من «قبل الأسواق» أو بلغة الاعتراف

الرمزي. معظم الكُتّاب الذين تُترجم أعمالهم اليوم ينتمون إلى مرحلة «ما بعد محفوظ»؛ كُتّاب ينتمون إلى هذه الأجيال التي أسست، انطلاقاً من سنوات الستينيات، حداثة أدبية عربية تجاوزت المفارقة القائمة بين الشكل المستورد والمحتوى المحلي. لكن هذا التجديد لم يُعترف به في الفضاءات الأدبية لدول المركز، خصوصًا أن التلقي السائد يجنح إلى إهمال البُعد الجمالي لهذه الأعمال، ويركز على أبعادها الثوثيقية والسياسية. صحيح القول إن هذه الأبعاد نادرًا ما تغيب في الأعمال الأدبية، لأن الحقل الأدبي العربي المعاصر غير مستقل ومن الصعب جدًا، بل من المستحيل، على كاتب عربي معاصر أن يتغاضى عن العنصر السياسي. لكن هذه الأبعاد تقع تحت طائلة الإفراط في التقدير في الخارج: الحالة النموذجية في هذا الصدد هي حالة الشاعر الفلسطيني محمود درويش الذي بقي منمطًا ومصنفًا على أنه «لسان حال الفلسطينيين» في حين أنه لم يتوقف عن المطالبة بقراءة أعماله كشاعر قبل أي شيء آخر. هذا الإفراط في التسييس له نتائج سلبية، ولا يساهم إلّا في الرفع من مبيعات الأعمال. يقول برترند بي، في منشورات أكت سيد، الناشر الرئيسي للأدب العربي المترجم اليوم في فرنسا، إن الرواية العربية التي ينشرها تحقق مبيعات متوسطة (١٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ نسخة).

أخيرًا، في الوقت الذي يحاول أدباء مرحلة ما بعد محفوظ للجيل «الحداثي» دخول غمار الترجمة، ظهرت رواية كشفت عن العودة إلى النموذج الواقعي المحفوظي (نسبة إلى نجيب محفوظ)، وأصبحت حقًا أكثر الروايات مبيعًا في الفضاء العالمي بالنسبة إلى الأدب العربي، وهي رواية الكاتب المصري علاء الأسواني **عمارة يعقوبيان** التي نُشرت في القاهرة سنة ٢٠٠٢ وتُرجمت اليوم إلى مختلف اللغات الأوروبية الرئيسية. إنها رواية شبيهة برواية **زقاق المدق**: تقدِّم عالمًا مصغرًا، مكانًا محدودًا ومغلقًا (عمارة) في العاصمة القاهرة، كاستعارة للمجتمع المصري برمّته، وتبرز علاقات جنسية كاستعارة أيضاً للعلاقات الاجتماعية (يتم الحديث اليوم عن الجنسية المثلية التي صورها الكاتب المصري علاء الأسواني كما لو أنه أول روائي عربي يقوم بذلك، في حين أن نجيب محفوظ سبقه إلى ذلك في عمله **زقاق المدق** منذ ما يزيد على خمسين سنة).

كلا الكاتبين قام بالحديث عن الجنسية المثلية عبر كتابة روائية أكثر إغراقاً في التقليدية. الفارق بين **زقاق المدق** و**عمارة يعقوبيان** هو أن كلا الكاتبين يكشف عن نقد للسياق السياسي والحماسة الوطنية (الحنين إلى الوطن) لماضي العظمة. لكن في **زقاق المدق**، الحاضر هو السياق الكولونيالي والماضي سياق زمن ما قبل الاستعمار، في حين أن الحاضر الذي يُنتقد في رواية **عمارة يعقوبيان** ويُندَّد به هو سياق نظام حسني مبارك، والماضي المجيد هو سياق مرحلة «الليبرالية الكولونيالية» لما قبل سنة ١٩٥٢. والحاصل، في الوقت الذي لا يحقق نجيب محفوظ سوى مبيعات متواضعة (١٠ آلاف إلى ٣٠ ألف نسخة)، تحقق **عمارة يعقوبيان** مبيع ١٥٠ ألف نسخة في منشورات أكت سيد في ثمانية عشر شهرًا.

في الختام، ينبغي تأكيد أن تأثيرات هذا التدويل (الأولي) للأدب العربي الحديث أقوى بشكل كبير داخل الحقل الأدبي العربي نفسه مقارنة بالفضاء العالمي. وهذا تجلٍّ واضح جدًا لوضعه الأدنى والمهيمن عليه. إن تصدير الأدب العربي يعيد صوغ التراتب الأدبي، ويساهم في تهميش الأجناس غير القابلة للتصدير أو التي لا تحظى بإقبال كبير (القصة والشعر والمسرح) ويقلب

بورصة قيمة الكتّاب. حالة نجيب محفوظ حالة مضيئة: صحيح أن جائزة نوبل رفعت من شأنه، في حين كان يُنظر إليه قبل تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨ ككاتب وازن ومهم، لكن على شاكلة يوسف إدريس وتوفيق الحكيم ويحيى حقي. وعلى سبيل المقارنة، لنتأمل جائزة نوبل الفرنسية الأخيرة في الآداب التي نالها كلود سيمون: إن جائزة نوبل لم تغير شيئاً في وضعه في المجال الأدبي الفرنسي...

وبشكل خاص، فإن الترجمة تفاقم الصراعات الرمزية – كما هو الشأن في معظم المجالات الأدبية الأدنى المهيمَن عليها أو الناشئة – الإستطيقية والسياسية على حد سواء. إن إعادة التوظيف الداخلي للأحكام التقييمية للقارئ الأجنبي بصدد الأدب العربي تتأرجح باستمرار بين قطبين: من جهة، ننتقد الاختيارات «الذاتية» للمترجمين والناشرين الذين يُتهمون بتفضيلهم الآداب الهامشية والمعارضة التي تندد بعيوب المجتمعات العربية ورذائلها وتنتقدها، ومن جهة أخرى نستثمر هذه الآداب لنعيد صوغ التراتب الأدبي المحلي عن طريقها، والفاعلين أنفسهم يستطيعون استخدام كلا الخطابين بشكل متعاقب، لأنهما شرعيان، الواحد كما الآخر. إن السوق الأورو- أميركية للآداب ما زالت مستمرة في إيثار أعمال وأدباء الأدب العربي الذين يتعرف في داخل أعمالهم إلى قيمه الأخلاقية والسياسية والجمالية الخاصة، بل إلى تمثيله الخاص للشرق أيضًا، كما يتعرف إلى المكاسب المادية والرمزية التي يتيحها الولوج إلى الترجمة. وهنا نتصور حالة الكتّاب الذين يجنحون إلى «الكتابة القابلة للتصدير»، بمعنى إرضاء ذوق الأجنبي وتقديم الصورة التي ينتظرها منهم حتى تُستقبل أعمالهم ويروَّج لها بشكل أحسن. في الوقت نفسه، ترغم درجة الاستقلال الضعيفة في المجال الأدبي فاعليه الذين يقيمون في القطب المستقل على البحث في المجال العالمي – الذي لا يخضع لضغوط حقل السلطة المصرية والعربية – عن الاعتراف والتألق المحرومين منهما على المستوى المحلي. وهكذا، فإن الوصول إلى العالمية هو دومًا سلاح ذو نتيجتين متعاكستين بسبب الطبيعة الغامضة والملتبسة لكلمة العالمية.

امحمد الملاخ*

المقاربة الإبستِمولوجية في الكتابة اللسانية العربية الحديثة

الكتاب : الأسس الإبستِمولوجية للنظرية: البنيوية والتوليدية

الكاتب : محمد العمري

مكان النشر الأردن

تاريخ النشر : ٢٠١٢

الناشر : دار أسامة للنشر والتوزيع

عدد الصفحات : ٣٢٠

مؤلف كتاب **الأسس الإبستِمولوجية للنظرية اللسانية** الدكتور محمد العمري هو أستاذ التعليم العالي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة القاضي عياض في مراكش (المغرب). وهو باحث في اللسانيات، وتحديدًا إبستِمولوجية الخطاب اللساني المعاصر. ينخرط من خلال كتابه في محاورة النظريات الإبستِمولوجية، بغاية تفكيك أسس الخطاب اللساني المعاصر وإبستِماته التي قامت عليها النظريات اللسانية الكبرى. توجه رحلة البحث في الخصائص المعرفية للسانيات الحديثة، من خلال الكتاب، مجموعة من المحاور أهمها: أسس النظريات اللسانية؛ مميزات النمذجة اللسانية؛ البنية الحجاجية للخطاب اللساني الحديث.

تتشكل معمارية الكتاب من مدخل غني يتمفصل إلى مباحث فرعية متنوعة، مشكّلًا بذلك انزياحًا عن الأنماط الكلاسيكية للمداخل، ومن قسمين: يتكون القسم **الأول** من فصلين، أما القسم **الثاني** فقوامه أربعة فصول. يحمل القسم الأول عنوانًا مثيرًا: «اللسانيات البنيوية أو الغواية الباكونية»؛ فناهيك عن الحفر في الأسس الفلسفية

* أستاذ اللسانيات في جامعة القاضي عياض، مراكش – المغرب.

الكبرى التي تكمن خلف استدلالات البنيويين ومفاهيمهم وتحليلاتهم، ينشغل هذا القسم بقضايا كبرى من قبيل خطاب الدحض والتفنيد الذي نهجته بنيوية سوسير للنحو التاريخي والمقارن. ثم الصور المتعددة للبنيوية السوسيرية، وبعبارة أخرى كيف تمثلت البنيويات اللسانية الأوروبية بمختلف مشاربها أسس الخطاب - النواة ممثلًا في النص المرجعي الكبير الذي نهلت منه البنيويات أسسها وتصوراتها للغة. ويتعلق الأمر بالخطابات المنسوبة إلى سوسير المضمنة في **محاضرات في علم اللغة العام**. ومن مزايا فحص مقدمات ومصادرات النظريات اللسانية التي نهجها الكاتب، الاهتداء إلى تمييز في غاية الأهمية بين الصورة الأوروبية للبنيوية وصورتها الأميركية ذات الأصول الفلسفية الذرائعية والأساس العلمي البيهافيوري.

أما القسم الثاني من الكتاب، فقد خُصص في مجمله للسانيات التوليدية التي اعتبرها الكاتب فصلًا من فصول العقلانية، والتي اتخذت تمظهرات متعددة، فمن عقلانية فلسفية أفلاطونية الصدى، إلى عقلانية نفسانية متجذرة في الخطاب الكارتيزي، إلى عقلانية بيولوجية حديثة، إلى عقلانية إبستِمولوجية ذات أصول بوبرية مؤسَّسة على خلفية الدحض والإبطال.

يمثّل كتاب العمري قيمة علمية مضافة إلى المكتبة اللسانية الإبستِمولوجية العربية، لكونه لم يكتف بتفكيك مصادرات وأسس نظرية واحدة، وإنما انبرى لمشهد لساني كبير ممتد في الزمان والمكان. بل يمكن القول إن العلامة الفارقة للكتاب، وهي تشكل ملمح تميزه، تكمن في اختراق خريطة اللسانيات الحديثة منذ مرحلة البدايات مع الثورة السوسيرية، وللمشهد امتداداته التي ما انفكت تصنع خرائط معرفية دائمة التجدد.

الخطاب اللساني الحديث ومنظورات التقييم

تتميز الممارسة اللسانية، باعتبارها ممارسة علمية، بتعدد منظورات تقييمها؛ فإذا اتخذنا من الموضوع زاوية للنظر، يمكن القول إن تخصيص اللسانيات لموضوعها و«برامترات» التخصيص لم تكن متجانسة في تاريخها الحديث. وهناك من يعتبر أن تخصيص الموضوع مسألة أنطولوجيا، فمبدئيًا لا شيء يمنع من أن نعتبر اللغة موضوعًا رياضيًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا أو حاسوبيًا، وينبغي الفصل بين التحديد الأنطولوجي والمنهج الذي نتبناه، سواء أكان منهجًا وصفيًا أم تفسيريًا أم تاريخيًا أم مقارنًا. ويمكن النظر إلى الممارسة العلمية، في آليات انبنائها العلمي، من جهة تشكّل المفاهيم وآليات الوصف، أو من جهة صياغة الفرضيات وبناء الموضوع وضبط الآليات الاستدلالية التي تحصن النتائج وفرضيات العمل.

على سبيل الرجائع التاريخية، يمكن تأكيد أن الكتابة اللسانية العربية حققت، على الرغم من تاريخها القصير، تراكمًا على مستوى وصف الظواهر اللغوية صوتًا وصرفًا وتركيبًا ودلالة وتداولًا، وتراكمًا على مستوى التأريخ الخطي للخطاب اللساني الغربي بتياراته واتجاهاته، ويوازي هذا التراكم ضعف في الاهتمام بالأسس التصورية والمنهجية والاستدلالية للسانيات الحديثة[1]، وتلك ثغرة تنضاف إلى ثُغَر أخرى تسم مظاهر اختلال الممارسة اللسانية في الثقافة العربية الحديثة، وتشكّل ملمحًا فارقًا بينها وبين نظيرها في الأدبيات اللسانية الغربية، حيث صاحب الوعي الإبستِمولوجي مسار تشكل اللسانيات، مشكّلًا وعيًا علميًا مصاحبًا يدعم آليات تخصيص الموضوع وبناء الأسس. وغدا اقتران الإبستِمولوجيا باللسانيات اقترانًا تقتضيه الضرورة المنهجية لتطور اللسانيات نفسها، إن هي

أرادت أن تبلغ مستويات عليا من الكفاية، وهي ضرورة تنبع من طبيعة **التغذية الراجعة** المميزة للممارسة العلمية، لحظة مساءلة العلم لأسسه ومبادئه.

الكتابة اللسانية العربية وتأصيل البحث الإبستِمولوجي

نعتقد من جهتنا أن هناك أكثر من مسوغ للتشديد على أهمية تأصيل البحث الإبستِمولوجي في الكتابة اللسانية العربية، ونعتبر ذلك مدخلًا للحديث عن أهمية كتاب العمري(٢)، وقيمته المضافة في البيبليوغرافيا اللسانية العربية المعاصرة:

أولًا، ما تشهده الأدبيات اللسانية الغربية في القارة الأوروبية تحديدًا من نقاش ذي طبيعة إبستِمولوجية بعد اكتشاف مخطوطات ونصوص جديدة لسوسير، حتى أضحى الحديث عند البعض عن لسانيات سوسير الجديدة، التي تقتضي الحفر في صياغة المفاهيم والفرضيات التي صيغ انطلاقًا منها، موضوع اللسانيات الحديثة، ونعني بذلك مفهوم اللسان، وهو بحث تقوده أسئلة من طبيعة إبستِمولوجية، من قبيل كيفية تكوّن المفاهيم المائزة للنسق السوسيري، وتقنيات الاستدلال، وسيرورة تشكيل الموضوع(٣). ولهذا النقاش استلزامات ذات دلالة حول الطريقة التي قرئ بها سوسير في أوروبا وخارجها، وهي مسألة لا تخلو من طرافة مقترنة بترحال المفاهيم والنظريات وتحولاتها وإبدالاتها. ويعزز ذلك ما ذهب إليه العمري من أن نظرية سوسير انحرفت عن مسارها فيما سيُصْطَلَحُ عليه لاحقًا باللسانيات البنيوية، وأن المشروع برمّته سيُختزل في افتراضات حول نسقية اللسان واعتباطية الدليل، بدل التأسيس الفلسفي لنظرية شاملة حول الأنساق. ومقاربة العمري تُبيّن أن قراءة النص السوسيري تستلزم استحضار السياق الفلسفي والمعرفي الذي انبثق منه، فيصير النص في عمقه رجع صدى لإبستِمة العصر برمّته.

ثانيًا، ما عُرف عن الإطار التوليدي الذي احتضن الأسئلة الإبستِمولوجية الأساسية في تاريخ اللسانيات المعاصرة، حيث صيغت أسئلة وقضايا جديدة من نمط القيود الصورية على بناء النماذج، والترييض، والنمذجة الحاسوبية، ومستويات التفسير، وتقييد الأنحاء، وروائز الكفايات وطرق تبريرها نفسيًا ونورولوجيًا وإبستِمولوجيًا. لقد ظل التأليف اللساني الغربي يشهد مراوحة منتجة بين الكتابة اللسانية التطبيقية التي تطور الأوصاف اللسانية للبنى اللغوية في إطار لسانيات الظواهر وبين كتابات إبستِمولوجية موازية. نشير في هذا الصدد إلى كتابات كريستيفا وما تضمنه العدد ٢٤ من مجلة **لغات** الفرنسية، وكذلك ما اشتملت عليه كتابات بوتا من نقاش دار حول الحجة في الاستدلال التوليدي والأسلوب الغاليلي والأمثلة والتجريد والعلاقة بين النظرية والواقع، وبالماريني ومجمل أفكاره بشأن النواة الصلبة للبرنامج التوليدي ومدى تطويره محورية البرنامج العقلاني، وقدرته على خلق أرضية استدلالية مشتركة بينه وبين النقاش الدائر في علم الأحياء، وتومالن في تحليله الأصول الرياضية والمنطقية للنمذجة الصورية للنحو التوليدي، ويستلزم الأمر استحضار الأسماء الفرنسية التي بيّأت المشروع التوليدي في فرنسا لوقت قصير، مع تمكينه من مقومات السياق الإبستِمولوجي والميتودولوجي الذي يؤطر إنتاج الأفكار التوليدية وتبليغها، بمعنى أن الآلة النحوية التوليدية لم تقدَّم في سياق التلقي الفرنسي مفصولة عن ارتباطاتها المعرفية والفلسفية، ولم تكن مقطوعة السند عن أصولها مثلما جرى عندنا في العالم العربي. ويتعلق الأمر بنيكولاس روفي (Ruwet) الذي نعتبره شيخ التوليديين في فرنسا من خلال أعماله في نهاية

الستينيات من القرن الماضي، وكريستيان نيك (Nique)وإيف بولوك (Polloque) وميتسو رونا (Ronat) وبيكابيا (Picabia) وغيرون (Gueron) وميلنر (Milne)...[٤]. هذه الأعمال الأنغلوساكسونية أو الفرنكوفونية التي ذكرناها، بُنيت كلها على مسلّمة ضمنية واضحة في تعاطيها مع اللسانيات التوليدية تتأسس على فهم بدهي، مؤداه أن ما لم يُستصرح في نصوص تشومسكي من مقدمات فلسفية أو إبستِمولوجية تؤطر مشروعه يؤخذ من معرفة بالأصول الميتودولوجية والفلسفية والعلمية التي تمثل الخلفية التي ينهل منها تشومسكي فرضياته وآلياته الاستدلالية ونمذجته الصورية. هذا التصور الازدواجي لاستصراح الأسس هو ما حدا بالعمري إلى نهل أصول النحو التوليدي وأسسه من منبعين؛ فمعظم المفاهيم المحورية في اللسانيات التوليدية، مثل مفهوم الكفاية والنمذجة والفطرية والتجريد، يستنبط العمري مضمونها التصوري من نصوص تشومسكي نفسها، مع الحرص على استحضار الأصول الفلسفية والإبستِمولوجية للمفاهيم المذكورة من أنساق معرفية متنوعة بالغة الغنى والتنوع، وهو ما يجعل قارئ كتاب **الأسس الإبستِمولوجية للنظرية اللسانية** يدرك منذ الوهلة الأولى أن الإمساك بمعمارية النظرية التوليدية غير ممكن من دون العبور من خلال ما يُصطلح عليه بالطبقات الرسوبية التي تنأى بنا عن التصور الخطي للمعرفة الذي يجعل معرفتنا بالأنساق النظرية قائمة على العرض الخطي والمتسلسل للأفكار. نصوص تشومسكي تخفي استدلالات مطوية بلغة طه عبد الرحمن، وسياق ميتودولوجي بأكمله مطوي، فالطبقات الرسوبية تمثلها الإبستِمولوجيا البوبرية التي يتبنّاها تشومسكي والقائمة على فلسفة الدحض والتفنيد وتمجيد الأبنية النظرية الافتراضية – الاستنباطية، مثلما يمثّلها البرنامج العقلاني[٥] من أفلاطون إلى ديكارت وهامبولت وليبنتز ولينبرغ، والعلوم المعرفية والأحيائية المعاصرة. ولكم كان العمري بليغًا في تحليله عندما جعل من هذه الطبقات الرسوبية المشار إليها فضاءات استدلالية يروم من خلالها تشومسكي تقوية النواة الصلبة ومضاعفة الأحزمة الواقية لنظريته. والأبلغ من ذلك أن يكون الإطار التفنيدي إطارًا موحدًا للبنية الحجاجية للنظرية البنيوية والتوليدية على حد سواء؛ فالبنيوية أسست برنامجها على دحض أطروحات النحو التاريخي والمقارن. أما التوليدية، فقد عمقت المنحى التفنيدي من خلال دحض أطروحات علم النفس السلوكي والمنحى الباكوني الوصفي والتصنيفي للسانيات البنيوية الأميركية.

إن مكمن جاذبية الأنساق النظرية الكبرى يتجلى في قدرتها على هدم نظيراتها، إذا غضضنا الطرف عن الأبعاد التجريبية للنماذج التوليدية من النظرية ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي، وهي أبعاد يسهل عرضها في صورة تبسيطية مثلما دأبت على ذلك الكتب التيسيرية والتمهيدية للنظريات اللسانية، أقول إذا غضضنا الطرف عن كل ذلك، ألفينا المداخل التنظيرية القوية للنماذج السالفة قائمة على دحض الأساس الباكوني للسانيات الوصفية، والإبانة عن تهافت التصور الوضعاني للغة، وهدم الأساس البيهافيوري لتعلم اللغة، إلى حد أن نسقًا لسانيًا شامخًا من قبيل النحو التوليدي يكشف حقيقة في غاية الطرافة، وهي أن كل الأساس الفلسفي والميتودولوجي للنظرية التوليدية ينبني على بلاغة المحاججة من دحض وتفنيد، إلى حد أن سؤالًا مرعبًا ينتاب المرء: ماذا يتبقى من نصوص تشومسكي بعد تشذيبها من كل الخطابات التفنيدية والدحضية؟ هل نكتفي بآلة نحوية مقطوعة السند عن أصولها الفلسفية والمنهجية؟ هل نحول اللسانيات التوليدية إلى معرفة تطبيقية وتمارين إجرائية، مغيبين المظنونات الإبستِمولوجية والميتودولوجية الكبرى للنحو

التوليدي؟ أعتقد أن الإجابة عن هذه الأسئلة ستقودنا حتمًا إلى المسألة الثالثة.

ثالثًا، ما ندعو إليه لن يكون سوى دعوى تعبّر عن جل أطروحات كتاب العمري، ومفادها أن التأسيس الإبستِمولوجي للدرس اللساني شكل من أشكال توطين الأدوات التقييمية السليمة للخطابات اللسانية.

المقاربة الإبستِمولوجية تسعى إلى تشييد ثقافة وعي علمي جديد

تروم المقاربة الإبستِمولوجية تشييد ثقافة وعي علمي جديد في سياق التفاعل مع أنساق المعارف العلمية الحديثة، وذلك من خلال الانشغال العلمي بالأسس والمبادئ التصورية والمنهجية والاستدلالية للمعرفة اللسانية. وكان عز الدين المجذوب سباقًا إلى التصريح بأهمية الانشغال بأسس التنظير اللساني المعاصر في الكتابة اللسانية المعاصرة، إذ أكد أن ما يميز الخطاب اللساني العربي المعاصر يتمثل في «قلة التنظير للممارسة العلمية، وعدم وعي الباحث بالمسلمات التي ينطلق منها، وعدم تفكيره فيما يقتضيه التسليم بها من مستلزمات ونتائج فرعية»(٦).

شاء العمري ألّا تكون قراءته للخطاب اللساني المعاصر قراءة خطية، ولذلك سنسلك معه ما سلكه مع أغياره من أسلافنا ومعاصرينا في تاريخ الأنظار اللسانية، وسنقدم المطارحات التالية التي نحسبها عصارة ما قدمه وعصارة ما نقرأه في مشهد الخطاب اللساني الغربي المعاصر:

- إن أي مسلك تقييمي للنظريات اللسانية المعاصرة يقتضي استحضار التراكم النظري الذي عرفته فلسفة العلوم في السنوات الأخيرة، وهذا يسمح باجتراح أدوات تحليلية متعددة تعتمد لغة العلم، وأساليب بناء النماذج واستراتيجيات الوصف والتفسير، وفحص تماسك الجهاز الافتراضي وآليات العبور من الفرضيات والنماذج المبنية إلى وصف المعطيات والوقائع، واستصراح الاستراتيجيات والافتراضات المطوية في ثنايا الاستدلال، ورصد التقاطعات المعرفية التي تسمح بوصف عبور المفاهيم وآليات التحليل والاستدلال من علم إلى آخر.

ويعزز هذا الطرح النقاش الذي تشهده إبستِمولوجيا اللسانيات(٧) بشأن مجموعة من القضايا، مثل تشابك البَرَدايمات وأساليب النمذجة وتقنيات الوصف والتفسير وآليات فحص القوة التفسيرية للنظريات، من قبيل التقييس الحاسوبي والتنبؤ وتوسيع ميادين الاكتشاف ونقل القوانين والفرضيات من مجال تفسيري إلى آخر...

مبدئيًا، يمكن أن نعتبر مجموعة من القضايا التي تطرح في التنظير اللساني مثل: التجريب والصورنة والترييض وروائز التجريب ومستويات التفسير ومصداقية الحجة والدليل ووحدة العلوم وتقاطع الاختصاصات العلمية أو تداخلها، ذات امتدادات إبستِمولوجية في الفيزياء وعلم الأحياء والرياضيات...

لقد عمل العمري على تسييج مقدمات عمله ونتائجه بمجموعة من النظريات الإبستِمولوجية، باعتبارها أدوات ومفاتيح استنباط وتحليل أسس التنظير اللساني، ومن بينها نذكر: نظرية باشلار وتوماس كون ولاكاتوس وبوبر وفوكو(٨). ولقد كان للعمري سياحات في تلك النظريات لم تكن لتخلو من مخاطر، لأنك إذا لم يكن لمشروعك سؤال تهتدي به في ترحالك فيها فلن تجعلها ناطقة بما تريد، والحال أن عمل العمري ناطق بأسئلة تغري السائح في الصور المتعددة للنظريات اللسانية، وأن موضوع الأسئلة شكَّل بحثًا في أسئلة أخرى، فالمشروع التوليدي برمّته

بني على أسئلة مستصرحة في كل مداخل كتب تشومسكي[٩].

- تنبه العمري[١٠] إلى دور اللسانيات التوليدية في تطوير البَرَدايم المعرفي (cognitive paradigm)، لأنه ساهم في صوغ ملامح افتراضية لمجموعة من القضايا التي توحد الانشغال بها، في إطار المنحى التقاطعي للعلوم المعرفية، مثل قضية اكتساب اللغة والتطور الأحيائي للملكة اللغوية، وعلاقة الملكة اللغوية ببقية الملكات الذهنية... وقد ولّد الانشغال بهذه القضايا أسئلة إبستِمولوجية مثل: وحدة العلم، ووحدة البَرَدايات، وتقاطع مستويات الاستدلال وحدود استعمال الاختصاصات المتقاطعة للغة علمية متجانسة.

- نعتبر أن عماد الممارسة اللسانية في شقها الإجرائي ينبني على النمذجة التي عدها العمري من أساسيات بلاغة الخطاب اللساني المعاصر، وتدخل بلورة النماذج ضمن التقانة العلمية المعاصرة؛ حيث تعتبر «بلورة النماذج» جزءًا لا يتجزأ من هندسة النظريات العلمية، وتمتلك هذه النماذج قدرات استكشافية عندما تقود العالم إلى اكتشاف حقائق ومعطيات جديدة، موسعة بذلك مجال المعارف. ثمة نزوع في العلوم المعرفية نحو بلورة نماذج بدل النظريات بالمعنى التقليدي، ولذلك فعدد النظريات باعتبارها بَرَدايات كبرى موجهة للتنظير والتفسير أقل بقليل في العلوم المعاصرة مقارنة بالنماذج. وبتبنّي اللسانيات أسلوب البحث في العلوم المعاصرة، وباستبطانها خصائص العقلية العلمية المعاصرة، تعمل على خلق بَرَدايم ميتودولوجي موحد ومندمج تلتقي فيه التخصصات العلمية والمعرفية وتتقاطع فيه المعارف وتتمفصل ضمن أسلوب بحث موحد.

يُعتمد أسلوب النمذجة في مجموعة من العلوم، مثل علم الأحياء الجزيئي والفيزياء والكيمياء وعلم النفس وعلم الاجتماع، للتمثيل لخصائص الظواهر المدروسة، ولصوغ التعميمات ووصف اشتغال مكونات النظرية. فالتفسير والاستدلال والتمثيل ومختلف مسارات الصياغة العقلانية للعلم، تقوم فيها النمذجة بأدوار جوهرية، وبهذا يمكننا الجزم بأن بناء العلم لا ينفك عن بنائه النمذجي، وأن معمارية النظرية التوليدية يتجاذبها مكوّنان أساسيان، فمن جهة هناك المكوّن الافتراضي، ومن جهة أخرى هناك المكوّن النمذجي[١١]. ويبيّن كتاب **الأسس الإبستمولوجية للنظرية اللسانية** أن توجيه الأبحاث نحو الآلات الواصفة والنماذج قد تم بموجب تطورات حدثت في الحقول المجاورة للسانيات، من قبيل النظريات الإعلامية الحاسوبية والمنطقية والرياضية، كما أن جوهر التحول في النماذج التوليدية منذ النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي مؤسَّس على أسس إبستِمولوجية صلبة، لأن التقانة الصورية ليست مقصودة لذاتها في النحو التوليدي، بل في قدرتها على إمداد اللساني بالوسائل الصورية الكفيلة باختزال تعقيد أدوات وصف اللغات الطبيعية وتنوعها، إلى مبادئ أولية ذات كفاية تفسيرية. ويتغيا تطوير التقانة الصورية في النماذج التوليدية تغطية معطيات لسانية جديدة بآليات وصفية وتفسيرية أكثر كفاية من الناحية الإجرائية، علاوة على اختزال آليات الوصف إلى مبادئ أولية من أجل بلوغ الكفاية التفسيرية التي تفضي إلى تفسير ميكانيزمات الاكتساب اللغوي بموجب مبادئ وقيود بسيطة. ولعل هذا التصور القائم على تأصيل مفهوم النمذجة تأصيلًا إبستِمولوجيًا يُعَدّ الأوفر كفاية من الناحية التصورية، مقارنة ببعض الكتابات اللسانية العربية التي تقدم النماذج التوليدية في تحولاتها من دون تبرير إبستِمولوجي لإبدالات النموذج، وهو ما يمنح مشروعية للتناول الإبستِمولوجي للأسس وفق الصيغة التي يتبناها مؤلِّف العمري.

- يحضر سؤال القطيعة والاستمرارية في النظريات اللسانية بقوة في كتاب **الأسس الإبستمولوجية للنظرية اللسانية**، ولهذا السؤال صيغ متعددة في تاريخ الفكر اللغوي العربي المعاصر، فتارة يُطرح بصيغة العلاقة بين التراث والحداثة، بين النحو العربي واللسانيات الحديثة، وتارة أخرى يُطرح حول علاقة اللغويات القديمة في الشرق والغرب بالمسمّى لسانيات حديثة... وقد اختار العمري أن يطرحه بصيغة يُفهم منها مساءلة القيمة المعرفية للثورة اللسانية الحديثة للتيار البنيوي والتوليدي، بصيغة: هل هناك تقدم في طرح الإشكالات وفي تقديم الإجابات؟ أم أن المسألة لا تعدو أن تكون تراكمًا لمعارف في مسار خطي لا تتقدم فيه المعرفة ولا تحقق قفزات أو ثورات؟[١٢]

قدمنا إجابة في بعض أعمالنا عن السؤالين تلتقي في العمق مع ما يقدمه مؤلف **الأسس الإبستمولوجية**، ومؤداها أن من الملامح البارزة في المعرفة الإنسانية تجدُّد المحاور الذي يشكل دعامة تطور الفكر الإنساني؛ فالثورة المعرفية التي تشهدها اللسانيات في سياق المد التقاطعي بينها وبين علوم شتى، مثل علم الأحياء والعلوم العصبية الحاسوبية والمعرفية، يبيّن بالملموس أن البحث في اللغة مثله مثل البحث في خصائص المادة يمكن أن يشهد عصورًا معرفية تختلف في سماتها وعلائقها عن علوم عصور سابقة، أي إننا إزاء منظومة معرفية تتبدل فيها العناصر والمكونات والعلائق. وهناك مسارات متعددة يُقرَأ انطلاقًا منها نضج اللسانيات المعاصرة؛ نضج مقرون بالصورنات الدقيقة لسمات اللغات الطبيعية وهندستها، ومقرون أيضًا بتطور محاور الاستدلال والمجالات الاستكشافية الجديدة التي بدأت اللسانيات تدخل غمارها، مثل تطور الملكة اللغوية وخصائصها وهندستها وتفاعلها مع بقية الملكات المعرفية في الدماغ، ونضج اللسانيات في مستوى آخر من مستويات التحليل مقرون بعدد البَرَدايمات العلمية التي تمثّل أطرًا استدلالية تضم إلى شعابها مجموعات علمية عبر العالم، ففي اللسانيات المعرفية نجد البردايم الحاسوبي والبردايم الاقتراني يتنافسان على صوغ الافتراضات والتفسيرات.

في الختام، لن أجد أبلغ من كلمة لمولاي أحمد العلوي قالها ذات يوم عن مؤلف سائح يجوب آفاق النظريات: «تحس وأنت تقرأه بالفوز لأن العقد القرائي بينك وبين كاتبه لم يتعرض لخيانة ولا خداع. بين القارئ والكاتب عقد، القارئ يقرأ بشرط الاستفادة والكاتب يَعِد بالإفادة»[١٣]. وبمناسبة الحديث عن عقد القراءة، للقارئ بعد أن يطوي دفتي الكتاب أن يتساءل عن جدوى «قراءة أسس النظريات اللسانية المعاصرة»، يُسِرُّ العمل لي بما تطويه سطوره: إن الجدوى كائنة في ما يطبع المعرفة العلمية المعاصرة من مظهر كوني يلزمنا بضرورة استيعاب خريطة المعارف المعاصرة وتمثّلها في تخصص معيّن، وأن تكون لنا مساهمة في النقاش الدائر في المحافل اللسانية الدولية؛ مساهمة تبدأ بتمثل الأسس، وأساس كل الأسس يتجلى في طبيعة البناء الأنطولوجي للبحث اللساني المعاصر وجوهره نظام متعدد الاختصاصات، كما أن ممارسة هذا النظام تتم بصورة مماثلة للاستدلالات المعمول بها في النظريات العلمية الحديثة، وقوامها عندنا افتراض واستدلال على الافتراض ثم تعميم وتنبؤ.

الهوامش

(١) يمكن أن نستثني بعض الأعمال التي يمكن إدراجها في خانة البحث الإبستِمولوجي، ومعظمها منتم إلى الجغرافيا المغاربية تحديدًا، ولذلك أكثر من دلالة، نشير، على سبيل التذكير لا الحصر، إلى: محمد العمري، **الأسس الإبستمولوجية للنظرية اللسانية: البنيوية والتوليدية** (عمان، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)؛ أحمد العلوي، **الطبيعة والتمثال: مسائل عن الإسلام والمعرفة** (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٨)؛ محمد الأوراغي، **الكليات والوسائط**، ٢ ج (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠١)؛ عز الدين مجدوب، **المنوال**

النحوي العربي: **قراءة لسانية جديدة** (صفاقس، تونس: دار محمد علي الحامي، ١٩٩٨)؛ أمحمد الملاخ وحافظ إسماعيلي علوي، **قضايا إبستمولوجية في اللسانيات** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩)، ومصطفى غلفان: **اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية**، رسائل وأطروحات؛ ٤ ([الدار البيضاء: جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨])، **واللسانيات العربية: أسئلة المنهج** (عمان، الأردن: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣).

أتينا إلى ذكر الكتب، وإن كانت البيبليوغرافيا الإبستمولوجية يجب أن تشمل ما نشر بالمجلات والأطاريح غير المنشورة، ولقد حاولنا في كتاب **قضايا إبستمولوجية في اللسانيات** أن ننجز جردًا أوليًا غير مكتمل لبعض هذه الأعمال، كما أن كتاب الأستاذ العمري فيه إحالات بيبليوغرافية عربية أحسبها استدراكًا لما سقط سهوا في عملنا .

(٢) العمري، **الأسس الإبستمولوجية للنظرية اللسانية**.

(٣) أحيل في هذا السياق إلى بعض الأعمال الدالة:

Simon Bouquet: «La Linguistique générale de Ferdinand de Saussure: Textes et retour aux textes,» *Texto* (Décembre 1999), et «Après un siècle, les manuscrits de Saussure reviennent bouleverser la linguistique,» *Texto* (Juin 2005), et Rossitza Kyheng, «Les Points de vue et la construction de l'objet en linguistique selon Saussure,» (2007).

(٤) نقتصر على ذكر بعض الدراسات التي سلكت منحى التقييم الإبستِمولوجي لمفاهيم الدرس التوليدي وأسسه:

Julia Kristeva et Emile Benveniste, *Epistémologie de la linguistique*, Langages; 24 (Paris, Didier, 1971); Massimo Piattelli-Palmarini, "À propos des programmes scientifiques et leur noyau central,» dans: Centre Royaumont pour une science de l'homme, *Théories du langage, théories de l'apprentissage: Le Débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, organisé et recueilli par Massimo Piattelli-Palmarini; traduction des textes anglais par Yvonne Noizet (Paris: Editions du Seuil, 1979); Cedric Boeckx and Massimo Piattelli-Palmarini, "Language as a Natural Object-Linguistics as a Natural Science," *Linguistic Review*, no. 22 (2005); Marcus Tomalin, *Linguistics and the Formal Sciences: The Origins of Generative Grammar*, Cambridge Studies in Linguistics; 110 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006); Jean-Claude Milner, *Ordres et raisons de langue* (Paris: Editions du Seuil, 1982), and Rudolf P. Botha: «Le Statut méthodologique de la preuve linguistique externe en grammaire generative,» *Langages*, vol. 6, no. 24 (Décembre 1971); «On the Galilean Style of Linguistic Inquiry,» *Lingua*, no. 58 (1982), and *Challenging Chomsky: The Generative Garden Game* (Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1989).

(٥) يزعم العمري، وهو محق في زعمه، أن البرنامج العقلاني في اللسانيات التوليدية متعدد الصيغ؛ فهناك عقلانية فلسفية وأخرى إبستِمولوجية وعقلانية نفسانية وبيولوجية. يقول: «من الواضح جدًا أن تشومسكي تأثر كثيرًا بالفكر العقلاني في مختلف أشكاله واقتفى أثره في كل مساراته، فمن الفلسفة العقلانية كما مثّلها أفلاطون وديكارت وغيرهما، إلى الإبستِمولوجيا العقلانية [...] إلى اللغويات العقلانية ... إلى البيولوجيا العقلانية». انظر: العمري، ص ١٧٤ .

(٦) مجدوب، ص ١٢ .

(٧) بخصوص برنامج تحليل إبستِمولوجي للسانيات، انظر:

Alex Barber, ed., *Epistemology of Language* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), pp. 1-25.

ومن أجل تحليل مسهب لمحاور هذا البرنامج، انظر: الملاخ وعلوي، ص ٢٧– ٣٠.

(٨) العمري، ص ٩.

(٩) قوام العمل النظري سؤال أو أسئلة مستصرحة أو مغيبة تقود المشروع النظري برمّته. انظر: المصدر نفسه، ص ٧. بخصوص أسئلة مؤلف العمري .

لم يكفّ النحو التوليدي عن طرح الأسئلة الدالة وتعديلها لتخلفها أسئلة أكثر عمقًا مع ظهور البرنامج الأدنوي في تسعينيات القرن المنصرم، فما عاد السؤال الذي انشغل به البرنامج التوليدي في بدايته يتعلق بخصائص الملكة اللغوية باعتبارهامحركًا مركزيًا للبحث، بل أصبح السؤال يُطرح بصيغة جديدة: لماذا تمتلك الملكة اللغوية تلك الخصائص دون غيرها؟ وهذا يعني أنه ينبغي أن يتجه البحث إلى مستوى أبعد من الكفاية التفسيرية، وبذلك تحذو اللسانيات حذو الفيزياء الحديثة، فما يشغل العلماء ليس فقط القوانين الفيزيائية للكون، وإمكانية استخلاصها من مبادئ بسيطة وموحدة، بل أيضًا لماذا يشتغل الكون بتلك المبادئ بالضبط، وما الذي يجعل الكون يظهر بالصورة التي هو عليها؟

(١٠) العمري، ص ١٩٦.

(١١) يسمح النسق الافتراضي للعالم بصوغ فرضيات تخصص جهاز ملكة اكتساب اللغة، أما النمذجة فتمثل الآليات الصورية والمنطقية لبناء الأنحاء الصالحة لتمثيل تلك الخصائص. وبذلك يلتقي البناء النظري في اللسانيات التوليدية مع مثيله في العلوم الفيزيائية. ويشكل اعتماد نهج النمذجة سبيلًا للانتقال من الاعتماد على تراكم المعارف في الأبحاث اللغوية إلى صوغ أنحاء منضبطة بقيود وعمليات خوارزمية لتوليد خصائص البنى اللغوية وسماتها واشتقاق هذه الخصائص وتمثيلها.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧ .

(١٣) الملاخ وعلوي، ص ١٥.

النور حمد*

جون غراي والتفلسف برؤية مختلفة

سياحة موجزة في فكره

تعريف بجون غراي

جون غراي (J. Gray) فيلسوف سياسي وُلد في بريطانيا سنة ١٩٤٨، وهو من المشتغلين في كتاباتهم بالفلسفة التحليلية وبتاريخ الأفكار. عمل غراي أستاذًا للفكر الأوروبي بكلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، واشتهر في العقدين الأخيرين بسبب تأليفه مجموعة من الكتب التي أثارت جدلاً واسعًا، خاصة كتابه *Straw Dogs* (**كلاب من قش**)، الذي لقي احتفاءً كبيرًا وسط كبار مراجعي الكتب، لدى الصحف الغربية الرئيسية. كتب جورج والدن عن ذلك الكتاب في صحيفة **الديلي تلغراف** ما نصه: «ليس هناك شيء يمكن أن يدفع بك إلى التفكير مثلما يفعل هذا الكتاب». وكتب عنه جي بالارد في صحيفة **الغارديان**: «إنه كتاب يتحدى كل افتراضاتنا بشأن ما يجعل الانسان إنسانًا». وكتب عنه ويل سلف في صحيفة **الإندبندنت**: «ستجد بعد أن تقرأ هذا الكتاب أن كل شيء يبقى تمامًا كما هو ولكنه يبدو مختلفًا جدًا، وهذا مزعج». أعقب غراي كتابه المشار إليه ببعض الكتب التي لاقت رواجًا كبيرًا، من بينها كتابه الذي صدر سنة ٢٠١٣ بعنوان: *The Silence of Animals: On Progress and other Modern Myths* (**صمت الحيوانات: حول التقدم والخرافات الأخرى للحداثة**)، وهو الكتاب الذي سأركز عليه في عرض أفكاره في هذه الورقة، مع استصحاب شواهد من كتابه الآخر *Straw Dogs*، الذي صدر سنة ٢٠٠٣. وقد صدر الكتابان عن دار فارار وستراوس وجيرو في نيويورك.

عمل غراي، عقب تقاعده عن التدريس، مراجعًا رئيسيًا للكتب لدى صحيفة **الغارديان**، والملحق الأدبي لصحيفة **التايمز**، وكذلك لمجلة **نيوستيتسمان**. وجاءت مؤلفاته كلها لافتة للنظر بسبب قدرتها الكبيرة على زلزلة القناعات السائدة بشأن فهم الإنسان للكون وطبيعة علاقته به، وفهمه لنفسه، وعلاقته بأخيه الإنسان. ينتقد غراي العلمانية الإنسانوية بقدر انتقاده الأديان، وتتمحور أفكاره في منحاها النقدي حول ما تسميه أدبيات الحداثة «حتمية التقدم». ويرى أن فكرة «التقدم» في الأصل فكرة دينية، مسيحية، وأنها مجرد خرافة ورثتها العلمانية الإنسانوية، زاعمةً أنها فكرة علمية.

من كتب غراي الأخرى، التي لقيت إعجابًا لدى المفكرين والاقتصاديين والسياسيين وعامة الجمهور، كتابه *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (**الفجر الكاذب: ضلالات الرأسمالية المعولمة**) الذي صدر سنة ١٩٩٨. ومن بين كتبه التي استرعت

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مدير تحرير دورية **سياسات عربية**.

الانتباه أيضًا، كتابه *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* **(الكتلة السوداء: ديّانةُ القيامة وموت اليوتوبيا)**، الذي صدر سنة ٢٠٠٧. أما كتابه الأخير الذي تستعرضه هذه الورقة، وهو **صمت الحيوانات: حول التقدم وغيره من خرافات الحداثة**، فيلخص رؤية غراي عجز البشر المستمر عن تحقيق الحالة الانسانية المنشودة التي طالما تصوروها، وعن الشقة التي تبقى شبه ثابتة، بين عالم الأفكار والتصورات والحلم بحالة إنسانية أفضل، وبين ما عليه حقيقة أفعال الناس في الواقع. ويمكن القول إن خيطًا واحدًا يربط مؤلفات غراي، وهو أن حلم التقدم، أي تجاوز الانسان حالة الوحشية إلى حالة الإنسية، إنما هو وهمٌ أكثر من كونه حقيقة.

من كتاب كلاب من قش إلى كتاب صمت الحيوانات

لا يختلف كتاب **صمت الحيوانات** من حيث الثيمات الفكرية الرئيسية عن سابقه **كلاب من قش**؛ فهو يبدو مجرد تنويع على اللحن القديم ذاته، مع استطرادات وشواهد جديدة تدعم أفكار غراي الرئيسية التي سبق أن عبّر عنها. يقول غراي في مقدمة كتابه **كلاب من قش**، إن الإنسانويين يحبون أن يروا أنفسهم بوصفهم يملكون منظورًا عقلانيًا للعالم. غير أن عقيدتهم المركزية حول التقدم (Progress) ليست سوى خرافة، وهي أبعد من حيث القدرة على إدراك حقيقة «الحيوان البشري» من أي ديانة من ديانات العالم[1]. ويقول غراي إن الإنسانويين المعاصرين عندما ولّدوا فكرة «التقدم» مزجوا في الحقيقة بين خرافتين مختلفتين: الخرافة السقراطية المتعلقة بالعقل والعقلانية، وخرافة الخلاص المسيحية. وإذا كان الناتج من جماع هذه الأفكار ليس متجانسًا، فهذا هو ما جعله ذا قابلية للتصديق وسط الناس. يعتقد الإنسانويون أن البشر يتحسنون مع تقدم المعرفة؛ إذ يرون أن تحقيق التصورات المنتظرة لما يجب أن يكون عليه البشر هو الهدف الأعلى للتاريخ. غير أن البحث والتقصي العقلاني يقولان أن ليس للتاريخ هدف. إنهم يبالغون في تصوير الطبيعة عندما يصرون بأن الإنسان، الذي هو أحد مصادفات الطبيعة، سوف يتجاوز الحدود التي تؤطر حيوات الحيوانات الأخرى وتحدها. وفي رأي غراي أن من السخف البيِّن القول إن هذا الهراء يمنح حيوات الناس المعنى الذي يظنون أنهم قد خلفوا كل الخرافات وراء ظهورهم[2].

يرى غراي أن الاعتقاد بأن الإنسان متميز على سائر الحيوانات لأنه يملك إرادة حرة، مسألة موروثة من المسيحية. ويقول، ما كانت نظرية دارون لتُحدث الدوي الفضائحي الذي أحدثته لو أنها ظهرت في الهند الهندوسية أو الصين التاوية أو أفريقيا الأرواحية. وبالقدر نفسه، لم يُجهد الفلاسفة أنفسهم «روحيًا» ليوفّقوا بين الحتمية العلمية والاعتقاد بتفرد البشر بخاصية أنهم كائنات تملك حرية الاختيار، إلا في الثقافات التي تلت ظهور المسيحية. ويرى غراي أن الجهل باللاهوت والأديان وسط الفلاسفة المعاصرين بقي مدعاة للفخر لديهم، وهذا هو ما جعل الأصل المسيحي للعلمانية الإنسانوية لا يُفهم إلا نادرًا. ويرى أيضًا أن العلمويين الفرنسيين، مثل سان سيمون وأوغست كونت، اخترعوا «ديانة الإنسانية» كرؤية لحضارة عالمية مبنية على العلوم الطبيعية. ولقد أدى تأثيرهما في جون ستيوارت ميل إلى أن تصبح العقيدة العلمانية على الهيئة التي هي عليها اليوم. كما أن سيمون وكونت ساعدا بتأثيرهما العميق في كارل ماركس على تشكيل «الاشتراكية العلمية». وللمفارقة، فإن سان سيمون وكونت كانا ناقدين شرسين لاقتصاد «دعه يعمل» (laissez-faire). يقول غراي إن الإنسانوية ليست علمًا، وإنما هي دين. ففي أوروبا ما قبل المسيحية، كان الاعتقاد الراسخ هو أن المستقبل سوف يكون كما الماضي؛ إذ إن المعرفة والاختراعات تتقدم، ولكن الأخلاق تبقى، في الغالب، كما هي، وإن

التاريخ سلسلة من الحلقات لا يربطها معنى كلي. وعلى عكس هذا الفهم الذي كانت عليه ديانات التعدد (paganism)، فهِم المسيحيون التاريخ كقصة للخطيئة والخلاص منها. والإنسانوية، وفقًا لما يراه غراي، تمثّل تبنيًا وتحويرًا لهذه العقيدة المسيحية المتجذرة في فكرة الخلاص، تم تحويلها إلى مشروع عالمي للتحرر الإنساني. ويقول غراي إن للإيمان بـ«التقدم» مصدرًا آخر، أيضًا؛ فنمو المعرفة في العلوم الطبيعية تراكمي، غير أن الحياة البشرية بصورة كلية ليست تراكمية، فما يُكتسَب في جيل واحد يمكن أن يُفقَد في الجيل التالي. وفي العلوم الطبيعية، المعرفة خير غير مخلوط، أما في الأخلاق والسياسة فإن الأمور خليط من الخير والشر. والعلوم الطبيعية تزيد القدرة البشرية، ولكنها، في الوقت نفسه، تضخم الإخفاقات الإنسانية[٣]. العلوم الطبيعية تجعلنا نعيش أطول، ونحقق مستوى أعلى من العيش، مقارنة بما كانت عليه الحال في السابق، ولكنها تجعلنا في الوقت نفسه نتسبب في أن ندمر حيوات بعضنا البعض وأن ندمر الأرض بصورٍ غير مسبوقة.

يقول غراي في ختام مقدمته لكتاب **كلاب من قش** إن هيغل كتب في مكان ما أن البشرية لن تقنع إلا بعد أن تعيش في عالم من صنعها. ولكن على العكس من ذلك، يحاجج الكتاب من أجل إحداث نقلة تخرج بنا من هذه الحالة من تضخم الوعي بالذات وبالأنا (Solipsism)؛ فالبشر لن ينقذوا العالم، وهذا ليس مدعاة لليأس، لأن العالم لا يحتاج إلى إنقاذ. بل لعل من المفرح أن البشر لن يعيشوا أبدًا في عالم من صنعهم.

ينقسم كتاب **صمت الحيوانات** إلى ثلاثة أقسام بالعناوين التالية: «فوضى قديمة» (القسم الأول)؛ «وراء الفكرة الأخيرة» (القسم الثاني)؛ «ضوء شمس آخر» (القسم الثالث). استهل غراي كتابه الأخير هذا باقتباس قصيرٍ لجون آشبري يقول فيه: «ما عادت المواسم مثلما كانت من قبل، غير أن هذه هي طبيعة الأشياء التي تُرى مرةً واحدةً وهي تواصل الحدوث...». ولقد تكررت ثيمة المواسم الطبيعية مراتٍ في هذا الكتاب، ويبدو أنها تمثّل الفكرة المحورية في تصورات غراي التي ترى أن التاريخ يسير في دورات هي أشبه ما تكون بفصول السنة، أي لا يوجد، وفق رؤيته، تقدم يسير في خط صاعد على الدوام، بقدر ما يوجد تبدّل في التاريخ البشري هو أقرب ما يكون إلى الحركة الدائرية، ولذلك، هو أشبه ما يكون بتبدل الفصول. من الأمور الصادمة في رؤية غراي أنه لا يرى أن الخير يتنامى والشر يتناقص، وذلك على عكس فكرة «التقدم»، بقدر ما يرى أنها دورات تتعاقب في المسار الكلي، كما تتعاقب فصول السنة. وهذا المعنى هو ما أشار إليه ويل سلف حين كتب معلّقًا على كتاب **كلاب من قش** في صحيفة **الإندبندنت**، مما جرى إيراده سابقًا، حيث قال: «بعد أن تقرأ هذا الكتاب ستجد أن كل شيء يبقى تمامًا كما هو - ولكنه يبدو مختلفًا جدًا، وهذا مزعج».

نداء التقدم

في الفصل **الأول** من كتاب «**صمت الحيوانات**»، وهو بعنوان «نداء التقدم»، اعتمد غراي في طرح رؤاه على القصة القصيرة *An Outpost of Progress* (**محطة التقدم**) التي كتبها الروائي المعروف جوزيف كونراد سنة ١٨٩٦. وكان كونراد قد كتب هذه القصة بناءً على تجربة عيشه في الكونغو، وهي تتلخص في أن أوربييْن اثنين (كيرتس وكارلي) أُوكلت إليهما، في أوج الحملة الاستعمارية، مهمة إقامة محطة نهرية في أدغال الكونغو لتسهيل تجارة العاج. وكما تنتفع الشركة التي أوكلت لهما هذه المهمة ماليًا، فإنهما أيضًا كانا ينتفعان ماليًا. بعد فترة من الوقت، عرض عليهما ماسك دفاترهما، وهو من السكان الأفارقة المحليين، أن يستبدلا تجارة العاج بالرقيق، لأن ذلك سوف يدر عليهما دخلًا إضافيًا. أُصيب الرجلان بالصدمة والاستغراب، وأبديا الاستنكار والاستياء تجاه ذلك المقترح. غير أنهما ما لبثا أن قبلا

به. وبمرور الزمن واشتداد حالة العزلة، تدهورت صحة الرجلين وتدهورت روحهما المعنوية. وفي ثورة غضب عارمة نتجت من الخلاف في مسألة تافهة، قام كيرتس بقتل رفيقه كارلي. بعد ذلك أصيب كيرتس بحالة اكتئاب شديدة. وحين وصلت الباخرة التي تربط تلك المحطة بالعالم الخارجي، متأخرة شهرين عن موعدها المعتاد، وجدت أن كيرتس شنق نفسه للتو(٤).

واضح أن كونراد ضمَّن سخريته من الفكرة الاستعمارية في جعل عنوان تلك الأقصوصة «محطة للتقدم». ويبدو أن غراي وجد تلك القصة ملائمة جدًا لاتخاذها نموذجًا لما يود طرحه في كتابه هذا، ليوضح من خلالها فكرته القائلة إن فكرة «التقدم» فكرة مهلهلة، وليست بالتماسك الذي تبدو عليه. وإضافةً إلى استخدامه اقتباسات طويلة من النص الذي كتبه كونراد، يحكي غراي أيضًا عن التحول الذي طرأ على كونراد نفسه، نتيجة رؤيته الممارسات الاستعمارية البلجيكية الفظيعة في الكونغو ومعايشته اليومية لها. يقول غراي إن كونراد زار الكونغو، أول مرة، سنة ١٨٩٠، ليعمل قائداً لباخرة، وإنه، أي كونراد، استخدم بعبقرية آسرة التحول الذي جرى له في أثناء تجربة عيشه هناك؛ فمجيؤه ممتلئًا بالإحساس بأنه انسان متفوق جعله يكتشف خطأ ذلك الإحساس، حتى أنه قال: «قبل أن أجيء إلى الكونغو كنت مجرد حيوان». ويعلق غراي على هذه الجملة بقوله: الحيوان الذي يقصده كونراد هو الإنسانية الأوروبية التي تسببت في موت الملايين من البشر عندما جاءت إلى الكونغو بدعوى نشر «التقدم». ويضيف: إن تصور أن الإمبريالية يمكن أن تكون قوة للتقدم الإنساني سقط في دائرة سوء السمعة منذ تلك اللحظة. ويردف معلقًا: غير أن الإيمان الذي أُلصق بالإمبراطورية في ذلك الزمان لم يجرِ التراجع عنه، بل على العكس من ذلك، انتشر في كل الأماكن، حتى وسط أولئك الذين يعتمدون، شكليًا، عقائد أكثر تقليدية، تعتمد على الإيمان في المستقبل، ولكن، من أجل إراحة العقول من عناء التفكير المضني، لا أكثر(٥).

يقول غراي: «على الرغم من أن التاريخ يبدو مسلسلًا متتابعًا من اللامنطق والمآسي والجرائم، فإن كل واحد يصر على أن المستقبل سيكون أفضل من أي شيء جرى في الماضي. وما ذاك إلا لأن التخلي عن الأمل سوف يبعث حالة من اليأس كالتي سقط بها كيرتس، بطل رواية كونراد. إذًا، لا يمثّل الإيمان بتقدم النفس البشرية وترقيها المستمر من الوحشية إلى الإنسية سوى حيلة عقلية ووجدانية لحفظ التوازن النفسي، ومحاولة لصناعة المعنى عن طريق التشبث بأهداب أمل كاذب. يقول غراي إن من الممكن القول إن من أهم الفوائد العديدة للإيمان بحتمية التقدم هي أن في إمكانه أن يَحُول بين الفرد والمعرفة العميقة للذات. ولذلك، عندما غامر كيرتس ورفيقه بالإيغال في مجاهل الكونغو، لم يكن الأغراب الذين التقيا بهم من السكان الأصليين، وإنما هُم نفساهما اللتان لم يكونا يعرفانهما بالقدر الكافي(٦). ولقد استخدم غراي في كتبه **صمت الحيوانات** شواهد عدة من شهادات وردت في مذكرات كُتَّاب سجلوا بدقة تراجع الأخلاق لدى الأفراد في أوقات الحروب والأزمات، وانفراط القانون في المجتمعات؛ أي إن الأزمات والحروب تعيد الكائن البشري إلى ما لا يختلف عمّا هي عليه بقية الحيوانات الأخرى. بل يرى غراي أن البشر في وقت الأزمات والحروب يرتدّون إلى ما دون مستوى الحيوانات الأخرى.

استخدم غراي في كتابه هذا عددًا من النصوص المقتبسة من الأعمال الروائية الشهيرة، ليدلل بها على خيبات الناس في ما يعتنقون من أفكار، وفي عدم قدرتهم أيضًا على العيش وفقًا للمبادئ التي اعتنقوها. ومن الروايات العديدة التي استخدمها في كتابه هذا رواية آرثر كويستلر التي صدرت سنة ١٩٤٠ بعنوان *Darkness at Noon* (**ظلام في الظهيرة**). يقول غراي إن الرواية تعكس تجربة

كويستلر الحياتية الشخصية؛ ففي هذه الرواية يحكي مؤلفها عن تقلّب بطل روايته بين الشيوعية والتجارب الروحية. فكويستلر نشأ في عائلة يهودية منعمة ومثقفة، لكنه شاهد انهيار حضارة البرجوازية بسبب الحرب العالمية الثانية، وجعل من نفسه عدوًا للبرجوازية، ثم أصبح شيوعيًا. كما شاهد كويستلر انهيار قيم المجتمع الفرنسي وهي تتحلل في فترة الاحتلال النازي.

عبر تجربة حياة قلقة متقلبة، خلص كويستلر إلى القول في إحدى مقالاته: «ربما ليست عبقرية هتلر في الديماغوجية، وليست في الكذب، وإنما في المقاربة اللاعقلانية الجذرية لكسب الجمهور، والقدرة على جذب الذهنية الطوطمية لمرحلة ما قبل المنطق»[٧]. ويستند غراي إلى ما كتبه الصحافي الألماني الليبرالي سباستيان هافنر عن تجربة النازية في ألمانيا، حين قال إن كثيرًا من الألمان كانوا سعداء تحت الحكم النازي. ومع أنه قيل إن الألمان أُكرهوا على قبول النازية، فإن ذلك لا يمثّل إلا نصف الحقيقة؛ فهُم كانوا شيئًا آخر؛ شيئًا أسوأ من ذلك، لا توجد كلمات لوصفه، وقد جرى في حقيقة الأمر تحويلهم إلى رفاق (comrade)، فقد عاشوا مخدَّرين في عالم من الأحلام. كانوا يظنون أنهم يتسلقون قممًا شاهقة، في حين كانوا، في حقيقة الأمر، يزحفون على بطونهم في مستنقع[٨]. وفي السياق ذاته، يعلق غراي على ما يصفه بأنه خطأ في رواية لجورج أورويل بعنوان **١٩٨٤** والتي يمكن تلخيصها في الصورة التي رسمها أورويل لـ«المحقق الشامل». يرى غراي، خلافًا لأورويل، أن الروس الذين كانوا يقومون بالتعذيب في الحقبة الشيوعية، كانوا مجرد أدوات إجرائية، إذ كانوا يعرقون ويعيشون في حالة من مستدامة من الخوف. تحت سطح الشعارات الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، كانت الأرض والبحيرات تُسمَّم بحراك التصنيع السريع؛ فهناك مشاريع ضخمة لا قيمة لها أُنجزت بتكلفة بشرية باهظة. كما كانت الحياة صراعًا وحشيًا من أجل مجرد البقاء. مات الملايين بلا سبب، وعانى عشرات الملايين حيوات محطمة، ومضوا من دون أن يتركوا أثرًا يدل على أنهم كانوا موجودين أصلًا[٩].

لإعطاء نموذج للتراجعات التي لا تلبث أن تحدث، اقتبس غراي نصوصًا من السيرة الذاتية التي كتبها ستيفان زفايغ سنة ١٩٤٢ تحت عنوان عالم الأمس *The World of Yesterday* (**عالم الأمس**) التي صور فيها ما جرى لإمبراطورية هابسبيرغ النمسوية التي استمرت ألف سنة، ووصفها بأنها أُسست كأنها ستدوم إلى الأبد، إلى أن قوّضتها الحرب العالمية الأولى. فنتيجةً لمقررات مؤتمر فرساي للسلام، ودعوة الرئيس وُدرو ويلسون لتقرير المصير الوطني للشعوب، أصبحت أوروبا ساحة معركة للجماعات الإثنية المتصارعة. تحطمت الطبقة الوسطة تمامًا وأصبح الاقتصاد يتأرج بين التضخم إلى اللاتضخم، ثم إلى التضخم الفظيع، مع حالة غير مسبوقة من العطالة. أما السياسة، فاستحالت شظايا من متطرفين، مع بروز الفاشيين والشيوعيين الذي يرفضون الديمقراطية، مع حالة ضعف شديدة وسط الأحزاب المعتدلة جعلتها عاجزة عن الإمساك بمنطقة الوسط[١٠].

أخذ غراي اقتباسات أيضًا من رواية أورويل **١٩٨٤**. في تلك الرواية، يقول أوبراين، موجِّهًا حديثه إلى وينستون: «أنت تعتقد أن الواقع شيء موضوعي، وأنه شيء خارجي موجود وجودًا مستقلاً بذاته .... عندما تخدع نفسك بالانجرار في التفكير بأنك عندما ترى شيئًا، تفترض أن الآخرين يرون الشيء الذي تراه. ولكنني أخبرك يا وينستون أن الواقع ليس شيئًا خارجنا. الواقع موجود في العقل البشري، وليس في أي مكان آخر. إنه ليس في عقل الفرد الذي يرتكب الأخطاء، والذي هو في كل الأحوال عقل يفنى، وإنما في عقل الحزب، الذي هو عقل جمعي وخالد. فكل ما يراه الحزب حقًا فهو حق .... نحن لسنا مهتمين بخير الآخرين؛ وإنما

نحن مهتمون بالقوة بصورة حصرية. اهتمامنا ليس منصبًّا على جني الثروة، وليس في الحياة الباذخة، أو الحياة الطويلة. اهتمامنا فقط في القوة؛ القوة الصرف.... عليك التخلص من تلك الأفكار عن قوانين الطبيعة التي تعود إلى القرن التاسع عشر..... إذا كنت تريد أن ترى صورة المستقبل، على حقيقتها، فتخيل حذاءً ضخمًا يطأ وجهًا بشريًا، ويظل ضاغطًا عليه، من الآن وإلى الأبد».

يقول غراي: في القصة التي يعيد العالم الحديث قصّها على نفسه، نجد أن الاعتقاد في التقدم يقف على طرفي نقيض مع الدين؛ ففي العصور المظلمة من تاريخ الإيمان الديني، لم يكن هناك أي أمل في تحقيق تغيير جوهري في حياة الناس. ولكن مع بروز العلوم الحديثة، تفتّح أفق جديد للتحسن. فالمعرفة المتنامية جعلت البشر يحسون بأنهم يتحكمون في مصيرهم. فقد تحركوا من حالة الضياع في منطقة الظلال، وأمكنهم، من ثم، أن يخطوا إلى دائرة الضوء. لكن، في حقيقة الأمر، ليست فكرة التقدم على النقيض من الدين، كما تبدو في ما تقترحه هذه «الحدوتة» الحداثية[11]. يرى غراي أن الإيمان بدوام التقدم لم يكن سوى محاولة أخيرةٍ لإنقاذ المسيحية المتجذرة في رسالة يسوع المسيح؛ النبي اليهودي المتمرد الذي أعلن نهاية العالم. ويرى غراي أن الفكرة المسيحية مناقضة لما كانت عليه الحال لدى المصريين القدماء، والإغريق القدماء، الذين لم يكونوا يرون أن هناك جديدًا تحت الشمس؛ فالتاريخ الإنساني بالنسبة إليهم يتبع دورات العالم الطبيعي. ويقول غراي إن ما كان يراه قدماء المصريين وقدماء الإغريق ينطبق أيضًا على الهندوسية والبوذية والتاوية وديانة الشنتو، والأجزاء الأقدم من الديانة اليهودية.

عن طريق توقُّع إمكان حدوث تحوّل جذري في الحالة الإنسانية، أصبحت المسيحية التي ابتكرها القديس بولس، من حياة عيسى وأقواله، هي الطاقة التي أوجدت العالم الحديث. ويضيف غراي أيضًا: إذا نظرنا إلى المسألة من الناحية العملية، فإننا نجد أن البشر استمروا يعيشون، إلى حدٍّ كبير، بالصورة نفسها التي ظلوا يعيشون بها، عبر التاريخ. فالتبدل في الفكرة بشأن العالم لم يحدث إلا قبل وقت قصير من التحول الذي أتى بالتوقع الحرفي للنهاية، «القيامة»، بحيث أصبح مجازًا يشير إلى الترقي الروحاني. وقد كان لا بد من أن تحدث مجموعة من التحولات، ليصبح في وسع المسيحية أن تجد نفسها في صيغة ما يمكن أن نسمّيه «خرافة التقدم». هكذا تحول التاريخ من صيغته القديمة الشبيهة بتعاقب للفصول، ليصبح قصة للخلاص. وفي الأزمنة الحديثة، اختلطت هوية الخلاص بزيادة المعرفة والقوة، وهذه عينها هي الخرافة التي ساقت كلًّا من كيرتس وكارلي إلى مجاهل الكونغو، كما ورد في رواية جوزيف كونراد.

الإنسانوية والأطباق الطائرة

يقول غراي، لو كان الإيمان بعقلانية الإنسان نظريةً علميةً، لهُجرت هذه النظرية منذ وقت طويل. ولكي يرسم غراي صورة أوضح للاعقلانية البشر، يورد قصة عن فريق علميٍّ برئاسة ليون فستينغر الذي أخرج في سنة ١٩٥٦ كتابًا في كلاسيكيات علم النفس الاجتماعي بعنوان *When Prophecy Fails* (**عندما تفشل النبوءة**)، تم فيه رصد حالة امرأة أميركية من ولاية ميشيغن كانت تزعم أنها تتلقى رسائل من كوكب آخر، تخبرها أن نهاية العالم سوف تحدث عن طريق فيضان كبير يحدث قبل فجر يوم ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٤. ولقد قامت تلك المرأة ومن صدّقها ممن كانوا حولها، بترك أعمالهم، وهجر من لهم بهم علاقة من أقاربهم وأصدقائهم. كما قاموا بالتخلص من ممتلكاتهم استعدادًا للطبق الطائر الذي سوف يأتي لينقذهم من العالم الذي حُق عليه الدمار. وبما أن فيستينغر كان من أعضاء الفريق الذي طور نظرية «التناقض الإدراكي» (Cognitive Dissonance)، فقد وجد هو وفريقه في قصة تلك المرأة فرصة لاختبار نظريتهم.

تزعم تلك النظرية أن البشر لا يتعاملون مع المعتقدات المتناقضة باختبارها عن طريق مضاهاتها بحقائق الواقع، وإنما يخفّضون من حدة التناقض عن طريق إعادة تأويل الحقائق التي تتحدى معتقداتهم، التي أصبحوا أكثر التصاقًا بها ولا يستطيعون فكاكًا منها. في هذا الصدد، يستشهد غراي بـ ت. س. إليوت الذي يقول «إن الجنس البشري لا يحتمل كثيرًا الأمور الشديدة الواقعية». ومن أجل أن يختبر المحللون النفسانيون نظريتهم، اخترقوا تلك المجموعة التي آمنت بمزاعم تلك المرأة، بغرض مراقبة ردة فعلهم عندما لا تحدث تلك القيامة التي تنبأوا بها. وكما توقعوا، رفضت المجموعة أن تقر بأن منظومتهم المعتقدية كانت خاطئة. وقاموا بدلًا من ذلك بتأويل عدم حدوث الكارثة الكونية التي توقعوها، مرجعين ذلك إلى كونهم قد ظلوا في حالة صلاة مستمرة طوال تلك الليلة، وهو ما جعلهم ينجحون في منع حدوثها. وكان النتيجة أن أصبحوا أكثر التصاقًا بمعتقدهم.

يقول غراي إن إنكار الواقع من أجل الإبقاء على التصور للعالم الذي يعتنقه الفرد، أو المجموعة، ليس منحصرًا في المجموعات ذات المعتقدات الباطنية الشاطحة (Cults)، ولا في فرضية أن «التناقض الإدراكي» حالة بشرية طبيعية؛ فالحركات التي يعيش تابعوها في انتظار مُخلِّص، يعتنقون هذا التناقض في صورته الصرف. وينقل غراي عن فيستينغر أن منذ أن صُلب المسيح، ظل كثير من المسيحيين يأملون في عودته الثانية. ولم تكن الحركات التي حددت لتلك العودة تواريخ بعينها نادرةً في ذلك المجال. بل يرى غراي أن ظِلّ القيامة يتعدى الجماعات الدينية ليلقي بنفسه على الحركات الراديكالية أيضًا، وذلك عن طريق إعادة إنتاجه في صورة معلمنة. فقد تلبَّست الخرافات الثوريين، من يَعَاقِبة الثورة الفرنسية إلى البلاشفة، وإلى ما وراء ذلك. بل إن الخرافات ألهمت حركات تبدو مختلفة جدًا، مثل التروتسكية، بل وحركاتِ نهايات القرن العشرين، كالمحافظين الجدد الأميركيين.

يقول غراي، إذا كان هناك شيء مميز جدًا لدى «الحيوان البشري»، فهو قدرته على إنماء المعرفة بمعدلات متسارعة. غير أنه، مع ذلك، يبقى عاجزًا عجزًا مزمنًا عن التعلم من تجربته؛ فالعلم والتكنولوجيا تراكميان، حيث تلغي النظريات الأجد النظريات الأقدم. أما الأخلاق والسياسة، فتمثّل دوامات تعيد نفسها. فالتعذيب والاستعباد، مهما يُطلَق عليهما من أسماء، هما من الشرور الكوكبية. غير أن هذه الشرور لا يمكن أن تُنسب إلى الماضي كما تُنسب النظريات العلمية التي تخطاها العلم، فهي، على خلاف النظريات العلمية، تعود تحت مسميات جديدة؛ فالتعذيب يعود في صورة أساليب استجواب محسنة، والعبودية تعود في صورة الاتجار بالبشر. وموانع تحقق الحياة المتمدنة ليست كموانع تحقق المعرفة في العلوم الطبيعية التي يمكن حفظها في ذاكرة الكمبيوتر، إذ هي عاداتٌ سلوكية، متى انكسرت يصعب إصلاحها. التمدن طبيعيّ في البشر، ولكن بالصورة نفسها يمكن القول إن الهمجية أيضًا طبيعية فيهم. ويخلص غراي إلى القول إن المتحمسين للعقلانية ربما لم يلاحظوا أن الفكرة القائلة بأن البشر سيصبحون، يومًا ما، أكثر عقلانية، تقتضي قفزة أعظم في الإيمان، تفوق تلك التي قامت عليها الأديان. فما دام تحقُّق هذا الحلم يقتضي خرقًا إعجازيًا لناموس الأشياء، فإن عودة يسوع من الأموات ليست مناقضة للعقلانية، بأكثر من فكرة أن البشر سيصبحون في المستقبل مختلفين عما ظلوا عليه عبر التاريخ.

ويرى غراي أيضًا أن من الممكن، بشكل عام، القول إن الإنسانوية تقوم على فكرة أن «الحيوان البشري» هو الكيان الحاوي لنوع من القيمة المتميزة في العالم؛ ففلاسفة اليونان القُدماء يؤمنون بأن البشر متميزون لامتلاكهم العقل الذي ينقص بقية الكائنات. ومن بين هؤلاء، يرى سقراط بخاصة، بحسب وصف أفلاطون، أن الإنسان يمكنه باستخدام العقل أن يلج المجال الروحاني.

ومن ضمن جوانب الإنسانوية المتصلة بهذا الشأن، الفكرة القائلة إن العقل البشري يعكس الناموس الكوني. ومع ذلك، فإن مايكل مونتين، الذي يُعَدّ أحد إنسانويي القرن السادس عشر، كان يرفض الفكرة القائلة إن العقل البشري يمثّل مرآةً للعالم. كما إنه كان يسخر من الفكرة القائلة إن العقل هو الذي يجعل البشر قادرين على أن يعيشوا عيشًا جيدًا. ومع ذلك، لم يقفل مونتين الباب أمام عودة الروحانية، بسبب أنه كان في الأصل متشككًا.

يورد غراي، بناءً على أقوال بعض المؤرخين، أن حالة اللامساواة في أميركا، في بداية القرن الواحد والعشرين، أكبر من تلك التي كانت سائدةً في الاقتصاد القائم على الرق في روما الإمبراطورية، في القرن الثاني الميلادي. ويعلق غراي على ما أورده أولئك المؤرخون بقوله:

> بالطبع، ليست الإنسانية متجهة إلى أي جهة؛ فـ«الإنسانية» مجرد خيال مكون من مليارات الأفراد، الحياة بالنسبة إلى كل واحد منهم مفردة ونهائية. غير أن خرافة التقدم لها قوة مفرطة، وعندما تفقد هذه الخرافة قوّتها فإن الذين عاشوا معتقدين فيها يصبحون، كما يصف جوزيف كونراد بطلي روايته، **محطة التقدم**، كيرتس وكارلي بقوله: «إن مَثَلُهم مَثَلُ من كانوا مسجونين طوال أعمارهم، ثم أُطلقوا بعد سنين طويلة؛ لا يعرفون ماذا يصنعون بحريتهم»؛ فهم عندما يضعف في وجودهم الإيمان بالمستقبل تضيع منهم أيضًا الصورة التي رسموها لأنفسهم في أفئدتهم. ولو أنهم اختاروا الموت بعد ذلك، فلأنهم، من دون ذلك الإيمان، لم يكن في وسعهم أن يعرفوا معنى للعيش الذي عاشوه[١٢].

يقول غراي إن انسانويّي اليوم يزعمون أن لهم فهمًا علمانيًا صرفًا للأمور، ويسخرون من التدين والروحانية. غير أن من الصعب الدفاع عن، أو حتى فهم، تميز الإنسان من بقية المخلوقات عندما يُفصَل عن مفاهيم التجاوز (Transcendence)؛ فوفقًا للنظرة الطبيعية الصارمة، التي يتم النظر فيها إلى العالم بشروطه الخاصة به من دون الرجوع إلى خالق، أو إلى أي نطاق روحاني، لن يكون هناك تراتبية تجعل الانسان يتبوأ وضعًا في القمة. ببساطة، تبقى هناك حيوانات متنوعة، لكلٍّ منها حاجاته الخاصة به. فالتميز الإنساني خرافة موروثة من الدين، أعاد البشر تدويرها ليضعوها في نطاق العلم[١٣].

خرافة أن البشر يستخدمون عقولهم ليرفعوا أنفسهم فوق العالم الطبيعي، التي عكستها آراء سقراط وأفلاطون كجزء من الفلسفة الروحانية، أعيد تجديدها في نسخة مشوَّهة حملتها لغة نظرية التطور؛ فكثير مما ورد في «صرعة» نظريات التطور الراهنة يمكن إيجاده، وأحيانًا بصورة أوضح، في ما عبّر عنه هربرت سبنسر. ويرى غراي أن سبنسر هو النبي الفيكتوري لما أصبح معروفًا، في ما بعد، بـ«الداروِنية الاجتماعية». كان سبنسر يرى أن خلاصة السيرورة تنتهي في حرية الرأسمال (Laissez-faire Capitalism) ثم جاء من بعده تلاميذه الذين كانوا من أوائل الفابيين المعجبين بتجربة الاتحاد السوفياتي، ليقولوا إن النهاية هي الشيوعية. أما الأجيال الأخيرة من المنظّرين الذي ودوا أن يكونوا أكثر انتماءً إلى مفاهيم العدالة، فقد رشحوا «الرأسمالية الديمقراطية» لتكون هي النهاية لتلك «السيرورة التطورية».

صمت الحيوانات

في الفصل الذي يحمل عنوان «صمت الحيوانات» الذي هو عنوان الكتاب أيضًا، يقول غراي: يبدو أن البحث عن الصمت أمر يخص البشر وحدهم؛ فالحيوانات تهرب من الأصوات، ولكن من تلك التي يصدرها غيرها. أما البشر، فوحدهم هم الذين يودون إسكات الضجيج الثائر في رؤوسهم. فلأنهم متعَبون بسبب الثرثرة الداخلية، فإنهم ينزعون إلى الصمت ليُخرسوا أصوات



أفكارهم. وما يبحث عنه الناس عندما يبحثون عن الصمت إنما هو نوع مختلف من الضجيج؛ فالمؤسسات البشرية التي أُنشئت من أجل الصمت مملوءة في حقيقة أمرها بالضجيج، والكنائس لا تنعم بالصمت إلا حين تكون فارغة من الناس. يقول غراي إن رجل الدين الكاثوليكي ماكس بيكارد يرى أن صمت البشر مختلف عن صمت الحيوانات؛ فهو يراه صمتًا شفافًا ومشرقًا لأنه صمت يواجه العالمَ؛ فهو يطلق العالمَ ويستقبله عائدًا في كل لحظة ليدخل في ذاته مرة أخرى. أما صمت الحيوانات، فثقيل مثل الحجارة. ولكن غراي، الذي يوافق على ما قاله بيكارد من أن صمت الحيوانات مختلف عن صمت البشر، يخالفه الرأي قائلاً: في حين أن صمت الحيوانات يمثّل حالة طبيعية من الراحة، فإن صمت البشر يمثل هروبًا من حالة الضوضاء الداخلية. فالصمت لدى الحيوانات حق بالميلاد، في حين أنه حالة فالتة ومتطايرة لدى البشر، يهربون إليها لكيلا يكونوا ذواتهم التي هم عليها. يسعى البشر إلى الصمت من أجل الخلاص من ذواتهم، أما بقية الحيوانات، فتستمتع بالصمت لأنها لا تحتاج إلى خلاص من شيء. ويرى غراي أن عكس بيكارد لخصائص الصمت البشري وصمت الحيوانات يجعل البشر يجلسون فوق منصة عالية، تمامًا مثلما فعل مارتن هايدغر الذي يصف الحيوانات بأنها «مساكين العالم»[١٤]. فمن وجهة نظر هايدغر المسيحية الجديدة، تعيش الفئران والنمور والغوريلا والضباع لكون ردات أفعالها تجاه العالم سلبية؛ ذلك أن الحيوانات بافتقادها أي مفهوم لمعنى «الكينونة» المحير، ليست أكثر من أشياء. ومن الجانب الآخر، ليس البشر أشياء لأنهم يشكلون العالم الذي يعيشون فيه. ويرى غراي أن ذلك ليس صحيحًا تمامًا؛ فكل حيوان صانع لعالمه: عالم الصقر المحلق في الهواء هو خلْق بالمقدار ذاته الذي به عالم الإنسان المشدود إلى الأرض، وربما يكون هناك إحساس من نوع ما بأن الحيوانات مسكينة، غير أن مسكنتها هي حالة مثالية لن يُفلح البشر أبدًا في تحقيقها؛ ففي حين يطفف المسيحيون وتوابعهم من «الإنسانويين» صمت الحيوانات، فإن الحسد ربما يكون هو الذي يدفعهم إلى فعل ذلك.

اللغة بين البشر والحيوانات

يقول غراي إن الشقة بين صمت البشر وصمت الحيوانات إنما حدثت نتيجة لاستخدام اللغة. ولا يعني هذا أن بقية الحيوانات تفتقر إلى اللغة؛ فخطاب الطيور أكثر كثيرًا من المجاز اللغوي البشري، إذ إن الحيوانات تعيش في نومها، وتتحدث إلى نفسها وهي تقوم بتأدية شؤونها اليومية. والبشر هم النوع الوحيد الذي يستخدم أفرادُه الكلمات ليشيدوا صورًا للذات، وقصصًا لحيواتهم. ولكن إذا كانت بقية الحيوانات تفتقر إلى هذا المونولوغ الداخلي، فليس من الواضح لماذا تضع هذه المزية البشر في مقام أعلى. لماذا يجعل كسر الصمت ثم المكابدة بضجيج شديد لاستعادته مرة أخرى، إنجازًا؟ يقول غراي إن الانسان هو الفراغ ينظر إلى ذاته! هذه صورة جميلة بلا شك، ولكن لماذا تمنح الإنسان ميزة؟ فعيون الحيوانات الأخرى ربما تكون أكثر إشراقًا، لأن البشر لا يملكون فكاكًا من رؤية العالم من خلال حجاب اللغة. فمن خلال الشعر والدين والانغماس في العالم الطبيعي، يحاول البشر نثر الكلمات التي تُلبس حياتهم قناعًا. وإنه لمن المستحيل بداهة أن تتخطى اللغة بوسيلة اللغة ذاتها. وغراي يؤكد هذا المعنى في كتابه **كلاب من قش**، السابق لكتاب **صمت الحيوانات**، حيث يقول: «الكتابة تخلق ذاكرة مزيفة، فيها يستطيع البشر تضخيم تجاربهم إلى ما وراء حدود الجيل الواحد وحدود أسلوب الحياة. وفي الوقت نفسه، تسمح الكتابة للبشر باختراع عالم من الكيانات التجريدية والتعامل معها خطأً بوصفها الواقع. فتطور الكتابة مكّن البشر من تطوير فلسفات أوهمهم انغماسهم فيها أنهم لا ينتمون إلى العالم الطبيعي»[١٥].

ويستطرد غراي في مكان آخر قائلاً إن من الممكن أن نفهم التأمل على أنه نشاط لا يهدف إلى تغيير الواقع، ولا إلى فهمه، وإنما ببساطة، أن نتركه ليكون ما هو عليه. فالتأمل في مثل هذه الصيغة معروف لدى المتصوفة، فهو يتمحور حول محو الذات، ولكن بلا غرض الدخول في أي ذات عليا؛ وذلك هو الوهم الذي تركته الحيوانات وراء ظهرها. فالمتصوفة يودون أن يقودهم هذا الوهم إلى طريقة جديدة للعيش؛ فهم على حق في تفكيرهم في أن الحياة المصنوعة من الفعل فقط ليست سوى سعيٍ وراء أشباح.

غراي وفرويد

يعرّج غراي في القسم الثاني من كتابه **صمت الحيوانات** على فرويد، فيقول إن فرويد زرع علامة استفهام فوق أفكار الحداثة؛ ففرويد الذي لم يتنازل عن إلحاده الثابت، أعاد تشكيل أحد أهم رؤى الدين، وهي أن الإنسان قارورة مكسورة. يقول غراي إن ما يحول بين الإنسان وتحقيق ما يريد ليس الظروف المحيطة به وحدها، وإنما النزعات التي تُجهض ذلك التوق داخل نفسه؛ فغريزة الحب (Eros) والابتكار يمثّلان مكونًا رئيسيًا في تكاملية أن تكون إنسانًا. ولكن فرويد يرى أن غريزة الموت (Thanatos) التي تجد تعبيرها في الكراهية والتخريب هي الأخرى طرف من هذه التكاملية. فقصد المعالجة النفسانية إذًا لا يتمثّل في تحقيق السلام بين هذه النزعات المتحاربة، أو في تحقيق انتصار إحداها على الأخرى، وإنما إحداث تغيير في العقل بحيث يصبح ممكنًا من خلاله قبول الاثنين معًا. فعبر التاريخ وما قبل التاريخ، ظل الاعتقاد السائد والمقبول هو أن هناك علة في الحيوان البشري؛ فالصحة ربما فُهمت بوصفها الحالة الطبيعية للحيوانات، ولكن المرض هو الأمر الطبيعي في البشر. بعبارة أخرى، أن تكون معتلًا بصورة مزمنة هو جزء من أن تكون إنسانًا. فالمحللون النفسانيون العصريون وقبائل الشامان يجرون المعالجات نفسها تقريبًا. يقول غراي إن ما يميز فرويد من سابقيه ولاحقيه من المعالجين النفسانيين هو أنه لم يطرح شفاءً للروح. ونتيجة لكتابات فرويد، أصبح يُنظر إلى التناقضات الطبيعية في العقل البشري على أنها عللًا تحتاج إلى المعالجة. قَبِل فرويد مقولة أن الانسان كائن معتل، ولكنه كان أصيلًا في الاعتقاد بأن علل الإنسان ليس لها علاج؛ ففي حين عمد فرويد إلى تسليح الفرد البشري ضد العالم، كان يعرف أن العالم سوف يكسب المعركة ضد الفرد البشري في نهاية المطاف، فالقدر وليس الاختيار هو ما يقرر أين نُولد، ولأي والِدين نُولد، وأي ظروف سوف تحيط بنا، وإلى أي حد سوف نعاني في حيواتنا. المفكرون الحداثيون يظنون أن في وسع الإنسان أن يكون سيد مصيره، وهذا الاعتقاد هو، إلى حد كبير، الاعتقاد نفسه بأنه لا يوجد قدر أصلًا، وغاية الاستطباب النفسي لدى فرويد هي أن نقبل أقدارنا. ويقول غراي إن هذا المنحى لدى فرويد ليس منحى استسلاميًا بقدر ما هو منحى للاصطراع العقلي مع القدر في الحيز المتاح. ويقول أيضًا، في منحىً مشابه لمنحى نيتشه، ولكنه أكثر صحوًا منه، تصور فرويد شكلًا من الحياة وراء ثنائية الخير والشر. ويمثّل هذا الفصل الذي كتبه غراي عن فرويد وأجرى مقارنات فيه بينه وبين شوبنهاور، عارضًا فيه رسائل فرويد إلى أينشتاين، وتجربة موت فرويد بداء السرطان، وحرصه على تدخين السيغار حتى آخر لحظة، أكثر الفصول إمتاعًا وإثارة للتساؤلات في كتابه **صمت الحيوانات**[١٦].

خاتمة

ما من شك أن الرؤى التي قدمها غراي رؤى جديدة وطازجة في وقت انخفض فيه صوت الفلسفة كثيرًا، وتراجع الاهتمام بها حتى وسط النخب. وقد تعدّت رؤاه أطر النقد الذي صوبته أفكار ما بعد الحداثة لأفكار حقبة الحداثة،

ووصلت بالمراجعة النقدية إلى لب فكرة الإنسان عن ذاته، بوصفه كائنًا يمتلك وضعًا يميزه من بقية الأحياء، وشككت في وهمه المسيطر عليه بأن في وسعه أن يكون، عبر التطور، سيدًا لمصيره. غير أن أفكار غراي، على قوتها ومتانة حجتها، تصبح مربكة، بل ربما مفسدةً للمعنى في الوجود الإنساني، وهو معنى ظل الإنسان يشيده عبر الحقب. ولربما أمكننا التساؤل: هل ملك الإنسان، في أي يوم من الأيام من تاريخه، أن ينفك عن رؤية ذاته كمخلوق مميز؟ وهل في وسعه أن يملك في مستقبله سوى أن يفكر في نفسه بهذه الطريقة التي انتقدها غراي ووصفها بأنها محض وهم؟ البنى العقدية والتصورية التي شيدتها البشرية، عبر التاريخ، أضحت جزءًا لا يتجزأ من منظومة صناعة المعنى في الوجود الإنساني، ووسيلة حاسمة من وسائل التصالح مع فكرة الوجود والعيش، وخلق التوازن النفسي والوجداني، وحراسة الكثير من منظومات القيم. ولا يقلل من أهميتها، من الناحية العملية، كونها وهمًا أو حقيقة؛ فما هو وهمٌ أو حقيقي لا يُنسب إلى العالم الطبيعي، وإنما إلى العقل البشري. فالمشكلة هي في العقل البشري الذي من طبيعته أن يكون محشوًا بالأوهام. وهذه الأوهام ذاتها جزءٌ من الناموس الكوني، وليست شيئًا خارجًا عنه، ولا سيما إن استخدمنا رؤية الفيلسوف الأميركي كين ويلبر[١٧]، الذي يرى أن مشكلة العقل الحداثي هي أنه رسم خريطة للعالم من دون أن يرسم نفسه فيها، معطيًا هذا المسلك «راسم الخريطة الذي هو ليس جزءًا منها». يقع غراي، هو الآخر، وفق ما أرى، في إشكالية فصل الذات عن الموضوع، كما وقع قبله إيمانويل كانط. ومع ذلك، نجد أن غراي مقرٌّ بأن المتصوفة، على سبيل المثال، يودون أن يقودهم الوهم إلى طريقة جديدة للعيش، وهذه تشفع له في تقديري. في سياق مشابه، يقول محمود محمد طه: «ساير الدين طفولة البشرية في سحيق الآماد، وأحسن مسايرتها، وكان بها رفيقًا، شفيقًا، يمد لها في الأوهام، والأباطيل، التي كانت تكتنف تفكيرها، ريثما ينقلها، على مكث، وفي أناة، من وهم غليظ، إلى وهم أدق، ومن باطل غليظ إلى باطل أدق، وهكذا، دواليك»[١٨]. لذلك، فإن إخبار البشر بأن ليس للتاريخ هدف، وأنه ينبغي ألّا نبحث عن معنى للوجود، أو للحياة، وأن تنامي الخير وتنامي الحس الأخلاقي لا يتمان وفق منظومة تراكمية كما يجري في العلوم الطبيعية، وأن على البشر ألّا يجهدوا أنفسهم في إيجاد معنى له، دعوة صفوية، ولن تجد، بالضرورة، استجابة واسعة. ولكن هل دفع جون غراي بالتنوير إلى أفق جديد، وجذب التفكير الفلسفي إلى منطقة جديدة؟ نعم، لقد فعل ذلك من دون أدنى شك.

الهوامش

(1) John Gray, Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2007), p. xi.

(2) John Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2013), p. 80.

(3) Gray, *Straw Dogs*, p. xiii.

(4) Gray, *The Silence of Animals*, p. 2.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(7) Gray, *The Silence of Animals*, pp. 30-31.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(9) Gray, *The Silence of Animals*, p. 53.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١١) العبارة التي عبّر بها جون غراي عن التصور الحداثوي للتقدم هي Modern Fairytale:
Gray, *The Silence of Animals*, p. 8.

(12) Gray, *The Silence of Animals*, p. 7.

(13) Gray, *The Silence of Animals*, p. 77.

(14) Gray, *The Silence of Animals*, p. 163.

(15) Gray, *Straw Dogs*, p. 56.

(16) Gray, *The Silence of Animals*, pp. 83-92.

(17) Ken Wilber, *A Brief History of Everything* (Boston: Shambhala, [s. d.]).

(١٨) محمود محمد طه، **الإسلام**، ط ٢ ([الخرطوم]: منشورات الحزب الجمهوري، ١٩٦٨)، ص ١٢.

emancipation.The author invests the devices of rhetorical semiotics to analyze the key components of the speech's structure and organization, as well as the techniques used to convey the vision and convince the recipient of intentions that transcend the structural bounds of the oration.

I'rāb Theory: A Reading on "the New Alternative" by Tamam Hassan

Abdul Nabi Hamani

This study takes up Tammam Hassan's critique of the I'rāb (inflection) theory, which the late Arabic linguist attempted to replace with his notion of "combined evidence" as a "new alternative": a system of linguistic structures that articulate discourse, wherein the whole should always be seen in light of context. In other words, each illuminating contextual detail or clue contributes to the derivation of the overall functional and grammatical meaning. The "new alternative", with its synergies of evidence and its interactive overlapping levels of meaning, enabled the discovery of the foundations of a new grammatical methodology. Inflection provides one of many strands of linguistic evidence, clues that reveal the functional meaning of the sequences of enunciation comprising structural or compositional pattern. But it is incapable of doing so alone or in isolation from contextual indications. The inflective ending of an Arabic word does not have the power, in Tamam Hassan's view, to explain grammatical phenomena and contextual relationships; as linguistic evidence it may be considered to be among the major signs of interpretive exaggeration and insufficiently rigorous scrutiny. The study in hand, however, considers the new alternative to be in essence an elaboration of the classical I'rāb theory.

a number of Islamic scholars (ulama') and leaders of Islamic political movements to draft the "Universal Declaration of Human Rights in Islam", as declared by the World Islamic Council in Paris, on September 19, 1981 – a declaration which summarized much of the literature attempting to formulate the idea of human rights in the Islamic system. The religious texts of the Quran and the Sunnah enabled these thinkers to find Islamic roots for many of the rights and freedoms universally recognized in the Universal Declaration, but a problem remained: how could one determine when or if the bounds of acceptable ijtihad – juristic interpretation – had been exceeded? This paper offers an in-depth discussion on the natural concept of freedom and the ways in which contemporary Islamic thought has debated it, taking various stands regarding civil and political rights, in the framework of the political community.

The Problem of Determinism and Freedom in History from the Perspective of Ernst Cassirer

Fuad Makhoukh

Fuad Makhoukh discusses the problem of determinism and freedom in history, as addressed by the German philosopher Ernst Cassirer and as seen in his response to a series of philosophical conceptions (positivist, Hegelian, Spenglerian). Proponents of these notions defended determinism as a key concept for the study of historical facts, as opposed to affirming mankind's freedom and ability to make history. In his analysis of this problematic, Cassirer presents such conceptions in order to go beyond them, drawing inspiration from the Kantian philosophy of history and the human effectiveness of liberation self-realization, achieving self-consciousness. Cassirer takes a stand on freedom in history, in particular, and more generally towards culture and the sciences, through negating the possibility of defining culture based upon the concept of "necessity," and emphasizing rather the concept of "freedom" in its ethical sense: mankind is the maker of history, enjoying undeniable autonomy and the ability to act and produce cultural forms, at specific historical intervals.

Political Speech, from Possibility to Action: a Semiotic Approach

Abdul Majid Nosy

This study considers the Algiers Declaration (1988), which provided a basis for the establishment of the State of Palestine, highlighting its enfranchising character as political oration. In addition to the lexical and structural ingredients typically discussed by classical studies, this type of political discourse is subject to the problematic of international relations and the realm of power. It creates a space for the interaction of selves (Palestinian and, or with, others) and intentions (strategies advocating liberation). The Algiers Declaration is unique for its distinctive oratory, produced in defense of the solid and eternal connection of human beings to land, as well as the legitimacy of building a homeland for the present generation and struggling generations to come. A specific strategy is followed, in the articulation of the declaration, to establish the thesis and persuade the recipient to adopt the perspective embodied in Palestinian and international public opinion. The declaration deploys history, creative imagination, utopian vision, ideology, symbolic edifices and other mechanisms to sustain a continuity of struggle, with rhetorical gears meshing and urging action towards liberation and



ABSTRACTS

Jean-Jacques Rousseau's "Confessions": A Subject for Philosophical Investigation in the Arab World?

Husam al-Din Darwish

Considered a pioneering foundational theory in the history of the philosophy of confession, Darwish investigates Jean-Jacques Rousseau's confessional theory and its relevance to the Arab context. In his study, Darwish interrogates the contemporary weight of Rousseau's philosophical theory paying particular attention to two of his infamous theories – confession and justice. The study is divided in two parts: in the first part, the author examines Rousseau's relation to the philosophy of confession, while in the second he clarifies the extent to which Rousseau's philosophy is present in modern and contemporary Arab thought. In doing so the author highlights the critical importance of Rousseau's valuable contribution to the philosophy of confession and elucidates why such a philosophy is critical from the standpoint of the Arab reader and the Arab context.

A Psycho-Analytical Reading of the Story of Joseph: Before Oedipus, a Brotherhood Complex?

Hassan El Mouden

The story of Youssef (Joseph) in the Quran is highly regarded and cherished, and figures significantly in several modern and contemporary studies, prompting many to ask: what is the source of its power? In response to the ready-made terminology and conceptualizations often surrounding Joseph's story, El Mouden presents a different interpretation offering an in-depth psycho-analytical perspective. The author notes how the restriction in generating new conceptualizations directly from a text leads to unconvincing conclusions such as those proposed by some contemporary studies linking this religious story in particular to the "Oedipus Complex". El Mouden argues that the story itself does not only focus on the relationship of a child to his parents, but also accords priority to other members of the family, allowing one to infer a different pathology or "complex", possibly prior to and more important than the Oedipus Complex: something the author proposes to call the Brotherhood Complex

The Concept of Freedom in Contemporary Islamic Thought

Mohammad al-Masawi

Al- Masawi provides a critical reading of the concept of freedom in contemporary Islamic thought and provides a close reading of the contemporary output of Islamic political thought and the most important writing done on the concept of freedom. The paper is premised on the notion that religious texts in Islam incorporate many principles and ideas that essentially converge with the concept of freedom. This is what prompted



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفكرية والثقافية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" محوراً خاصاً، وأبحاثاً خارج المحور، ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX



تبيّن
Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية

فصلية محَكَّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



شروط النشر

- تنشر "تبيُّن" البحوث الأصيلة (لم يسبق نشرها أو نشر ما يشبهها) التي تعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها.

- تقدم البحوث باللغة العربية وفق شروط النشر في المجلة. يتراوح حجم البحث من ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ كلمة، بما فيها المراجع والجداول. تحتفظ هيئة التحرير بحقها في قبول بعض الأوراق التي تتجاوز هذا الحجم في حالات استثنائية.

- مراجعات الكتب من ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ كلمة، على ألا يمرّ على صدور الكتاب أكثر من ثلاث سنوات. وتقبل المجلة مراجعات أطول على شكل دراسات نقدية.

- تخضع المواد المرسلة كافة لتقييم وقراءة محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة. وترسل الملاحظات المقترحة للكاتب لتعديل ورقته على ضوئها قبل تسليمها للتحرير النهائي.

- يرفق البحث بسيرة ذاتية موجزة للكاتب، وملخص عن البحث بنحو ٢٥٠ كلمة، إضافة إلى كلمات مفتاحية.

- في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي اشتغلت بها في الأصل، بحسب برنامجي: اكسل أو وورد. ولا تُقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل كصور.





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	٤٠ $ للأفراد	٦٠ $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	٦٠ $ للأفراد	٨٠ $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	١٠٠$ للأفراد	١٢٠$ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	١٢٠$ للأفراد	١٦٠$ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies

Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX